Obras del Doctor Sutil
JUAN DUNS ESCOTO

CUESTIONES CUODLIBETÁLES

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

Obras del Doctor Sutil

JUAN DUNS ESCOTO

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1968 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. MAURO RUBIO REPULLÉS, *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Rector Magnífico.*

VOCALES: Dr. URSICINO DOMÍNGUEZ DEL VAL, O. S. A., *Decano de la Facultad de Teología*; Dr. JOSÉ MARÍA SETIÉN, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico*; Dr. ISIDORO RODRÍGUEZ, O. F. M, *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras*; Dr. JOSÉ RIESCO, *Decano adjunto de la Sección de Filosofía*; Dr. ANUNCIACIÓN FEBRERO LORENZO, *Decano adjunto de la Sección de Ciencias de la Educación*; Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano adjunto de Ciencias Sociales*; Dr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura*; Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica*; Dr. CASIANO FLORISTÁN, *Director del Instituto Superior de Pastoral.*

SECRETARIO: Dr. MANUEL USEROS, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXVIII

Obras del Doctor Sutil

JUAN DUNS ESCOTO

EDICION BILINGÜE

CUESTIONES CUODLIBETALES

INTRODUCCIÓN, RESÚMENES Y VERSIÓN DE
FELIX ALLUNTIS, O. F. M.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXVIII

NIHIL OBSTAT: DR. VICENTE SERRANO, CENSOR. IMPRIMI POTEST: FR. BONIFACIO VIÑAS, DEL. GEN. O.F.M. IMPRIMATUR: DR. RICARDO BLANCO, VIC. GEN. MADRID, 6 DE MARZO DE 1968

Depósito legal: M. 9434-1968

INDICE GENERAL

Páginas

INTRODUCCIÓN ... XI
NUESTRA EDICIÓN ... XIX
PRÓLOGO ... 3

CUESTIONES CUODLIBETALES

CUESTION I.—**Si lo esencial o lo nocional es más inmediato a la esencia divina** ... 4
Resumen ... 4
Art. I.—*Consideraciones previas* ... 7
1. Sentido de 'esencia' ... 7
2. Sentido de 'esencial' y 'nocional' ... 11
3. Sentido de 'más inmediato' ... 25
Art. II.—*Solución de la cuestión* ... 27
Art. III.—*Respuesta a las objeciones* ... 30
Respuesta al argumento principal ... 40

CUESTION II.—**Si pueden darse en Dios muchas producciones de la misma razón o 'especie'** ... 42
Resumen ... 42
Art. I.—*Razones en favor de la conclusión negativa y su evaluación* ... 45
Art. II.—*Solución de la cuestión* ... 63
1. Primer argumento, por reducción a lo imposible ... 63
2. Segundo argumento, positivo u ostensivo ... 66
3. Declaración por el Filósofo ... 70
Art. III.—*Objeciones y respuestas* ... 74

CUESTION III.—**Si puede darse simultáneamente que la relación, en cuanto comparada a su opuesto, sea cosa y, en cuanto comparada a la esencia, sea sólo razón** ... 90
Resumen ... 90
Art. I.—*Si la relación de origen es ser y, en caso afirmativo, qué ser es* ... 92
Art. II.—*Si la relación, en cuanto comparada a la esencia, es ser y, en caso afirmativo, qué clase de ser es* ... 97
1. La relación en cuanto comparada a la esencia es real ... 97
2. Consideración lógica de la citada proposición .. 101
3. Solución de la cuestión principal ... 104
Art. III.—*Solución de algunas objeciones* ... 106
Respuesta al argumento principal ... 119

CUESTION IV.—**Si la primera persona divina, separada o abstraída de la relación de origen, podría permanecer constituida y distinta** ... 122
Resumen ... 122
Art. I.—*Si repugna a la primera persona el ser constituida por relación* ... 125

Art. II.—*Por qué relación podría ser constituida la primera persona* ... 127
Art. III.—*Cómo se hallan mutuamente las relaciones que, se concede comúnmente, se dan en la primera persona.* 149
1. Si hay distinción de propiedades en la primera persona ... 150
2. Con qué abstracción o separación puede coexistir la razón de la primera persona ... 157
Respuesta al argumento principal ... 160

CUESTION V.—**Si la relación de origen es formalmente infinita** ... 165
Resumen ... 165
Art. I.—*Sentido de la cuestión* ... 167
Art. II.—*Solución de la cuestión: la paternidad no es infinita* ... 174
1. Primera prueba principal ... 174
2. Segunda prueba principal ... 182
3. Tercera prueba principal ... 184
Art. III.—*Objeciones y respuestas* ... 190
Respuesta al argumento principal ... 198

CUESTION VI.—**Si la igualdad en lo divino es relación real.** 202
Resumen ... 202
Art. I.—*Si en lo divino hay fundamento real de la igualdad.* 204
1. Fundamento de la igualdad en general ... 204
2. Fundamento de la igualdad en lo divino ... 206
3. ¿Es cada uno de los fundamentos real? ... 208
Art. II.—*Si hay distinción real entre los extremos* ... 227
Art. III.—*Si la igualdad se da en los extremos según fundamento, de la naturaleza de la cosa* ... 241
Respuesta a los argumentos principales ... 246

CUESTION VII.—**Si la omnipotencia puede demostrarse por razón natural y necesaria** ... 248
Resumen ... 248
Art. I.—*Distinciones necesarias* ... 252
1. Distinción entre demostración *quia* y demostración *propter quid* ... 252
2. Sentidos de omnipotencia ... 253
Art. II.—*Solución de la cuestión* ... 254
1. Primera conclusión ... 255
2. Segunda conclusión ... 257
3. Tercera conclusión ... 264
4. Cuarta conclusión ... 268
5. Quinta conclusión ... 283
Respuesta a los argumentos principales ... 286
1. Respuesta al primer argumento principal, de la potencia infinita ... 286

Páginas

2. Respuesta al primer argumento en contra, el de la generación del Hijo 291
3. Respuesta al segundo argumento en contra, el de la creación de los ángeles 295

CUESTION VIII.—**Si el Hijo o el Verbo divino tiene alguna causalidad propia respecto de la criatura** 309
Resumen 309

Art. I.—*Si alguna razón formal de causar es propia del Verbo* 311
1. Respuesta negativa. Tres pruebas 311
2. Objeción contra estas pruebas 317
3. Respuesta a esta objeción y a los argumentos que la apoyan 320

Art. II.—*Si algún modo u orden en la causalidad o en el causar es propio del Verbo* 330

Art. III.—*Si alguna relación de causalidad o alguna relación del Verbo a la criatura es incluida 'per se' en su propiedad constitutiva* 332

Respuesta al argumento principal 339

CUESTION IX.—**Si Dios puede hacer que el ángel informe a la materia** 341
Resumen 341

Art. I.—*Sentido de la cuestión* 343

Art. II.—*Solución de la cuestión* 344

Art. III.—*Objeciones y respuestas* 357

Respuesta al argumento principal 366

CUESTION X.—**Si Dios puede convertir las especies eucarísticas en algo preexistente** 368
Resumen 368

Art. I.—*Sobre el término 'a quo' o cantidad separada* ... 370

Art. II.—*Sobre el término 'ad quem' o lo preexistente* ... 378

Art. III.—*Sobre la conversión* 393

Respuesta a los argumentos principales 398

CUESTION XI.—**Si Dios puede hacer que, permaneciendo el cuerpo y el lugar, el cuerpo no tenga 'ubi' o 'ser en el lugar'** 402

Resumen 402

Art. I.—*Si al cuerpo en común, puesto el lugar en común, le repugna el no tener 'ubi'* 404

Art. II.—*Si al lugar en común y puesto el cuerpo en común le repugna ser sin 'ubi' o la no circunscripción* ... 408

Art. III.—*Si es posible que, permaneciendo este cuerpo y este lugar, pero no hallándose este cuerpo presente a este lugar, este cuerpo no tenga este 'ubi'* 413

Páginas

Art. IV.—*Si, permaneciendo este cuerpo y este lugar y hallándose presente este cuerpo a este lugar, es posible que este cuerpo no tenga este 'ubi'* 415
Respuesta al argumento principal 423

CUESTION XII.—**Si es la misma la relación de la criatura a Dios en cuanto creante y en cuanto conservante** 424
Resumen 424
Art. I.—*Si la relación real de la criatura a Dios en cuanto creante y conservante es la misma* 426
Art. II.—*Si puede decirse que la criatura es creada y conservada simultáneamente* 431
Art. III.—*Si puede ser creado un ser que no es conservado después del instante de la creación* 433
Respuesta al argumento principal 442

CUESTION XIII.—**Si los actos de conocer y de apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos** 444
Resumen 444
Art. I.—*En toda intelección y operación hay una entidad absoluta* 447
Art. II.—*Cómo tal entidad absoluta lleva aneja una relación al objeto* 451
1. En la operación, dicen algunos, hay necesariamente una relación real al objeto 451
2. Cómo debe entenderse que la operación implica relación 455
3. Respuesta a los argumentos aducidos en el primer punto 464
Art. III.—*Si tal relación es esencial al acto* 474
Respuesta al argumento principal 488

CUESTION XIV.—**Si el alma, dejada a su perfección natural, puede conocer la trinidad de las personas en Dios...** 493
Resumen 493
Art. I.—*Conocimiento imperfecto* 498
1. El conocimiento de los términos 'Dios' y 'trino' 498
2. El conocimiento de la proposición 'Dios es trino' 501
Art. II.—*Conocimiento perfecto inmediato* 509
Art. III.—*Conocimiento mediato* 527

CUESTION XV.—**Si respecto del verbo de la criatura el entendimiento posible es activo o pasivo** 539
Resumen 539
Art. I.—*Formación del verbo en la intelección del estado de vía* 541
1. En la parte intelectiva hay un principio activo de intelección 542
2. Cuál de los elementos es activo en la intelección 548
3. Si el entendimiento agente o el posible es activo en la intelección 557

Páginas

Art. II.—*Formación del verbo en la intelección bienaventurada* ... 569
Respuesta a los argumentos principales ... 574

CUESTION XVI.—**Si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto** ... 580
Resumen ... 580
Art. I.—*Si hay necesidad en algún acto de la voluntad* ... 583
Art. II.—*Si hay libertad con necesidad en la voluntad* ... 594
Art. III.—*Si a veces puede coexistir la necesidad natural con la libertad* ... 598
Respuesta al argumento principal ... 606

CUESTION XVII.—**Si el acto de dilección natural y el acto de dilección meritoria son de la misma especie** ... 610
Resumen ... 610
Art. I.—*Sentido de dilección natural* ... 612
Art. II.—*Sentido de dilección meritoria* ... 613
Art. III.—*Solución a la cuestión* ... 617
Respuesta al argumento principal ... 626

CUESTION XVIII.—**Si el acto externo añade alguna bondad o malicia al acto interno** ... 629
Resumen ... 629
Art. I.—*Fuente de la bondad o malicia moral del acto* ... 632
Art. II.—*Fuente de la laudabilidad o vituperabilidad o culpabilidad del acto* ... 642
Art. III.—*Si es diversa la bondad o la laudabilidad del acto interno y del acto externo* ... 646
1. El acto externo tiene bondad moral propia ... 647
2. El acto externo es imputable ... 658
Respuesta al argumento principal ... 660

CUESTION XIX.—**Si la unión de la naturaleza humana al Verbo en Cristo es sólo la dependencia de la naturaleza asumida respecto de la persona del Verbo** ... 661
Resumen ... 661
Art. I.—*Modo de unidad que debe ponerse en el caso* ... 663
Art. II.—*Posibilidad de tal unidad por parte de la persona asumente* ... 667
1. Prueba primera ... 667
2. Prueba segunda ... 676
3. Razones de otros ... 682
4. Objeciones contra la conclusión de este artículo 684
Art. III.—*Posibilidad de tal unidad por parte de la naturaleza asumida* ... 685
1. Constitutivo de la personalidad creada ... 685
2. Si la naturaleza humana puede depender de una persona extraña ... 692
Respuesta al argumento principal ... 701

Páginas

CUESTION XX.—**Si el sacerdote obligado a decir misa por uno y obligado también a decir misa por otro satisfare suficientemente tal deuda diciendo una misa por ambos...** 703
Resumen ... 703
Art. I.—*Si la misa dicha por dos vale para cada uno tanto como si se dijera por uno solo, por el mérito personal del celebrante* ... 706
Art. II.—*Si la misa vale lo mismo para muchos por el mérito de la Iglesia universal que ofrece* ... 720
1. Si el sacerdote puede aplicar el mérito debido en virtud del sacrificio ... 721
2. Si el sacerdote puede aplicar tal mérito a su voluntad ... 724
3. La misa aplicada por muchos no vale tanto para uno en virtud del sacrificio ... 730
Art. III.—*Si el que ofrece satisface su deuda a los dos a los que está obligado* ... 734
Respuesta al argumento principal ... 746

CUESTION XXI.—**Si el que admite la eternidad del mundo puede defender que alguien sea universalmente afortunado** ... 747
Resumen ... 747
Art. I.—*Posición que admite que alguien es afortunado, tal como se expone en el libro 'De Bona Fortuna'* ... 750
1. Si hay buena fortuna y en qué consiste ... 750
2. Causa de la fortuna ... 757
3. Reconciliación de lo dicho con los principios aristotélicos que admiten eternidad del mundo. 764

INDICE DE AUTORES ... 769
INDICE DE MATERIAS ... 770

INTRODUCCION

I

La disputa cuodlibética era un ejercicio escolástico generalmente practicado en los siglos XIII y XIV; su edad de oro fue de 1250 a 1320 [1]. Se inició en la Facultad de Teología de París, y se extendió a las Facultades Teológicas de Oxford (sin duda, a sugerencia de John Peckan), Bologna, Tolosa, Colonia [2]. Fue adoptada también por las Facultades de Artes, Medicina y Derecho [3]. Tenía lugar dos veces al año, en las proximidades de Navidad —en la segunda o tercera semana de adviento— y de Pascua —hacia la cuarta semana de cuaresma— [4]. En cuanto al origen de la disputa no puede admitirse la tesis del P. Mandonnet, O. P., de que fue Santo Tomás su creador [5]. Su inauguración hay que retrotraerla a los años 1230-1235 [6]. ¿Fue introducido este tipo de disputa por los maestros regulares? Es probable, pero no cabe dar una respuesta cierta [7].

El cuodlibeto era un ejercicio escolar de disputa, aunque un ejercicio magistral; sólo podía llevarse a cabo bajo la dirección de un maestro regente [8]. Bajo su autoridad y control tomaban parte en la disputa *opponentes* y *respondentes*. El *respondens* era un bachiller o, probablemente, varios bachilleres, quienes daban la primera respuesta a los problemas planteados y a las objeciones [9]. Los estatutos universitarios ordenaban que ningún bachiller podía aspirar a la licencia si antes no había participado, al menos una vez, en la disputa cuodlibética, que era particularmente apta para que el candidato pudiera dar prueba de su presencia de ánimo, la amplitud de su preparación filosófico-teológica y la ex-

[1] Glorieux, P., *Ou en est la question du Quodlibet?*: Revue du Moyen Age Latin II (1946) 412; Id., *Quodlibeti*, en *Enciclopedia Cattolica* X (Città del Vaticano 1953) col.437.

[2] Glorieux, P., *Quodlibeti* l.c., col.438.

[3] Son bien conocidos los reglamentos de las facultades de artes y medicina; es menos conocido el de la facultad de derecho. La disputa cuodlibética fue adoptada también por los *Studia generalia* de las órdenes religiosas, dominicos, franciscanos, ermitaños de S. Agustín, con ciertas variaciones o adaptaciones.

[4] Glorieux, P., *Quodlibeti* l.c., col.436.

[5] Mandonnet, P., O. P., *Saint Thomas créateur de la dispute quodlibetique*: Revue des sciences philosophiques et théologiques (1926) 477-506; (1927) 1-38.

[6] Glorieux, P., *Ou en est la question du Quodlibet?* 413. "Se conocen siete cuodlibetos de Gueric de Saint-Quentin, uno de Eucles de Chateauroux o de un contemporáneo suyo, dos cuodlibetos anónimos, que deben colocarse entre los años 1230 y 1245, y dos de Alejandro de Hales" (ibid).

[7] Glorieux, P., *Aux origines du Quodlibet*; Divus Thomas (Piazenza 1935) n.5-6; Id., *Ou en est la question du Quodlibet?* 413.

[8] Glorieux, P., *Le Quodlibet et ses procedes redactionnels*: Divus Thomas (Piazenza 1939) s.III, XVI 61.

[9] Glorieux, P., *Quodlibeti* l.c., col.436; cf. también Id., *Ou en est la question du Quodlibet?* 412, donde Glorieux observa que el número de los bachilleres que tomaban parte en la disputa y su función exacta en ella son cuestiones que no están totalmente aclaradas.

tensión de sus conocimientos. Sin embargo, era el maestro el que, después de las primeras escaramuzas dialécticas, trataba las cuestiones a fondo, daba soluciones, "determinaba" y daba la respuesta definitiva a las objeciones [10].

A diferencia de la disputa ordinaria (*Quaestiones disputatae*), la disputa cuodlibética estaba abierta a todo el mundo; y todo el que se hallaba presente, fuera simple oyente, estudiante, bachiller o maestro, podía plantear un problema cualquiera y formular objeciones. El día de la disputa se suspendían todos los cursos para que todo el mundo, incluyendo los maestros, pudieran asistir a ella [11]. Es decir, la disputa cuodlibética podía versar sobre cualquier problema planteado por cualquier oyente; era *de quolibet* y *a quolibet*. Las disputas ordinarias contenían también múltiples cuestiones, pero éstas se hallaban relacionadas entre sí, por su objeto o por un texto escriturístico, mientras el cuodlibeto no sólo incluía multiplicidad, sino también heterogeneidad de cuestiones [12].

El hecho de que las cuestiones partían del auditorio daba a la disputa cuodlibética las notas de sorpresa y de actualidad; los problemas planteados reflejaban las preocupaciones ambientales, las corrientes de pensamiento en el mundo universitario. Ello demuestra también que el cuodlibeto era esencialmente un acto magistral; la imprevisión de la cuestión posible —difícil, sutil, capciosa, delicada— reclamaba la autoridad y capacidad científica de un verdadero maestro. Al parecer, no todos los maestros se sentían con suficiente autoconfianza y nervio para la tarea; algunos nunca se sometieron a la prueba que, por lo demás, no era obligatoria. Consta de 117 autores o maestros que se sometieron a la prueba, algunos de ellos muchas veces; se conocen 358 cuodlibetos, algunos todavía anónimos [13].

Las cuestiones cuodlibéticas tienen una gran importancia para conocer el pensamiento filosófico-teológico de la época y del autor, y la historia contemporánea en general. La naturaleza de la disputa impedía limitarla a un plan estrecho; versaba sobre infinidad de problemas; todas las discusiones en curso, las nuevas tesis, incluso los sucesos contemporáneos de índole económica, social y política eran aireados y discutidos. Y sobre todos estos problemas, sucesos y casos debía dar su opinión el maestro regente. Es decir, los cuodlibetos contienen precisiones preciosas del pensamiento genuino de un maestro sobre problemas que acaso no

[10] Glorieux, P., *Quodlibeti* l.c., col.436.

[11] Ibid. Consta que en la disputa sostenida por R. Marston se hallaban presentes no menos de 25 maestros en teología.

[12] Glorieux, P., *La litterature quodlibetique* II: Bibliotheque Thomiste XXI (París 1935) 45ss.

[13] Glorieux, P., *Quodlibeti* l.c., col.436-437.

toca en otras obras suyas, sobre su pensamiento en general y sobre las corrientes ideológicas del ambiente universitario contemporáneo [14].

El primer día del curso regular, después de la disputa solemne, el maestro volvía en la clase, ante sus discípulos, sobre las cuestiones debatidas en la sesión pública, y las ordenaba y clasificaba libremente. Hoy no cabe duda que tenía lugar esta segunda sesión, más íntima, en la que el maestro analizaba las cuestiones, corregía posibles errores e inexactitudes, precisaba ideas y términos, distinguía entre lo esencial y lo accidental, clasificaba las cuestiones y las resolvía definitivamente [15].

Hay reportaciones, pocas, y redacciones de los cuodlibetos. Las primeras son notas tomadas por los oyentes, estudiantes o simples asistentes, durante la disputa pública o la segunda sesión en la clase [16]. Las reportaciones de la disputa solemne reflejaban su desorden. Como queda dicho, cualquier presente podía proponer cualquier problema; es decir, las cuestiones seguían unas a otras en perfecto desorden. Cierto, un problema sugería otro, una solución daba pie a nuevas observaciones. Pero, en general, los asistentes traían sus cuestiones preparadas y las formulaban cuando podían. De donde resultaba que las cuestiones seguían unas a otras sin orden y pasaban libremente de un tópico a otro [17]. A diferencia de las reportaciones, las redacciones preparadas por el maestro presentaban un orden lógico perfecto. Ellas reflejaban la segunda sesión y el trabajo ulterior del maestro en el sosiego de su celda antes de enviar el texto al copista para que lo transcribiera o al librero para que lo editara [18].

Un maestro del siglo XIII tenía a mano categorías según las cuales podía ordenar y clasificar las cuestiones tratadas en la disputa solemne: Dios y las criaturas; las criaturas visibles e invisibles; creación y redención; fe y costumbres; realidades y signos [19]. Una vez adoptada una de las grandes divisiones indicadas, le era fácil introducir subdivisiones (de dos o tres miembros) hasta llegar a los últimos grupos de cuestiones. Cada cuestión era dividida en artículos o en *primum, secundum, tertium* [20], y seguía el método escolástico habitual: argumentos en pro y en contra; solución a la cuestión; respuesta a los argumentos en contra [21].

[14] Glorieux, P., *La littérature quodlibetique* II 45ss; *Où en est la question du Quodlibet?*, 411.
[15] Glorieux, P., *Le quodlibet et ses procedes redactionnels* l.c., 62-63.
[16] Glorieux, P., *Quodlibeti* l.c., col.436; Id., *Le Quodlibet et ses procedes redactionnels* 62-63.
[17] Id., *Le Quodlibet et ses procedes redactionnels* 62-63.
[18] Ibid., 65.
[19] Ibid., 65.
[20] Ibid., 86.
[21] Ibid., 76ss.

Algunos autores indican simplemente al comienzo la clasificación y división o divisiones adoptadas; otros exponen las cuestiones según una clasificación determinada, sin mencionarla; otros no sólo indican la clasificación y divisiones adoptadas, sino que tratan de justificarlas y a veces detallan incluso las circunstancias de la disputa que explican los problemas tratados; otros anteponen un índice o sumario de todas las cuestiones; otros, por último, empiezan con un prólogo, en el que un texto escriturístico o una cita patrística, o ambos, sirven para desarrollar una idea que más o menos rápidamente lleva al cuodlibeto y a sus grandes divisiones [22].

El conocimiento de estas técnicas de redacción es de gran utilidad para identificar los cuodlibetos, para datarlos, para evaluar los manuscritos, para determinar su integridad. Así se puede constatar, por ejemplo, dice Glorieux, que el *Cuodlibeto XI* de Santo Tomás está incompleto, lo que deberá tenerse en cuenta en la evaluación de los manuscritos que lo presentan bajo otra forma [23].

II

Escoto determinó su Cuodlibeto, en París, en la Navidad de 1306 o en la Pascua de 1307 [24]. Es la última obra que escribió [25], y nunca se ha dudado de su autenticidad [26]. Hubo quienes opinaron que Escoto sostuvo dos disputas cuodlibéticas; la primera habría incluído las siete u once primeras cuestiones; la segunda, las cuestiones restantes. Wadding y la opinión contemporánea [27] afirman que Escoto sólo determinó un cuodlibeto. El número de las cuestiones que contiene —veintiuna— no es argumento en contra. Un cuodlibeto incluía como término medio unas veinte o veinticinco cuestiones, y hubo cuodlibetos de cuarenta y cuatro, cuarenta y siete, hasta de cincuenta y tres cuestiones [28].

Escoto, siguiendo la tradición de los maestros franciscanos [29], abre su cuodlibeto con un prólogo, en el que, partiendo de un tex-

[22] Ibid., 77-81.

[23] Id., *Où en est la question du Quodlibet?* 410; Id., *Le quodlibet et ses procedes* 83ss.

[24] Id., *La littérature quodlibetique* II 153.

[25] Wadding, L., *I. D. Scoti Opera omnia* XII (Lugduni 1639) p.4; Betoni, E., *Duns Scoto* (Brescia 1946) p.20.

[26] Cf. Gilson, E., *Jean Duns Scot* (Paris 1952) p.675.

[27] Wadding, L., l.c.; Glorieux, P., *La littérature quodlibetique de 1260 a 1320*; Bibliothèque Thomiste (Belgique 1925) 218.

[28] Glorieux, P., *La littérature quodlibetique* II 12.42.

[29] Id., *Le Quodlibet et ses procedes* 81.

to de Salomón, clasifica todas las cuestiones tratadas en dos grandes categorías: Dios y las criaturas. "Todas las cosas son difíciles", dice Salomón, y da la razón de por qué son difíciles: porque "el hombre no puede explicarlas con su lenguaje". La distinción de las cuestiones difíciles puede basarse en la distinción de los seres. Ahora bien, 'ser' (*res*) puede dividirse primariamente en creado e increado... El increado... es Dios. El creado... recibe el nombre común de criatura. De ambos seres se plantearon algunas cuestiones [30].

Después Escoto va dividiendo y subdividiendo lógicamente estas categorías supremas a lo largo de la obra, hasta sus últimos miembros. "Se plantearon varias cuestiones en lo divino sobre el ser esencial y otras sobre lo nocional o personal. Pero sólo se planteó una cuestión sobre el orden de lo esencial a lo nocional" [31]. "Resuelta la cuestión de las producciones, siguen las cuestiones de las relaciones: primero, de las relaciones de origen; segundo, de las relaciones comunes. Las relaciones de origen se estudian, en primer lugar, en comparación a la esencia; en segundo lugar, en comparación a la persona; en tercer lugar, en cuanto a su perfección o 'cantidad' propia" [32]. "Vistas las perfecciones que convienen a Dios *ad intra* y especialmente las que importan relación de persona a persona, quedan por examinar las que le convienen por comparación *ad extra*, o que importan relación de Dios a las criaturas. Y, en primer lugar, respecto de la relación puede darse doble dificultad, una de parte del extremo al que conviene, del término *a quo*, y otra de parte del extremo o del objeto al que se refiere, del término *ad quem*. Respecto del extremo al que conviene la relación *ad extra* se inquieren dos cosas: una, sobre el extremo en general; otra, sobre el extremo en particular" [33]. "Consiguientemente, se inquiere sobre la omnipotencia en relación a su objeto. Se discuten tres cuestiones" [34].

"Tratadas las cuestiones que se plantean respecto de Dios, siguen algunas sobre las criaturas. Primero, sobre las criaturas en común; segundo, sobre las criaturas en especial" [35]. "Respecto de las criaturas en especial sólo se inquiría de la criatura viviente, con vida sensitiva e intelectiva" [36]. "Consiguientemente, se inquiere sobre las cosas que pertenecen especialmente a la criatura que posee vida intelectiva. Primero, sobre las perfecciones que

[30] Cf. prol. n.1.
[31] Cf. prol. n.2.
[32] Cf. *Quodl.* q.3 n.1-2.
[33] Cf. *Quodl.* q.7 n.1-2.
[34] Cf. *Quodl.* q.9 n.1.
[35] Cf. *Quodl.* q.12 n.1.
[36] Cf. *Quodl.* q.13 n.1.

son comunes al hombre y al ángel; después, sobre las que son propias del hombre. Las perfecciones comunes al hombre y al ángel son el entendimiento y la voluntad. Respecto del entendimiento se plantearon dos cuestiones: una, sobre el objeto del entendimiento; otra, sobre la causa activa de la intelección"[37]. "Consiguientemente, se inquiere sobre la voluntad. En primer lugar, sobre su acto en general. En segundo lugar, sobre la distinción de un acto intrínseco suyo de otro, en especial. En tercer lugar, sobre la distinción entre el acto intrínseco y el extrínseco"[38]. Siguen, por último, tres cuestiones independientes.

En perfecto orden lógico, Escoto estudia, pues, en primer lugar, los problemas referentes a Dios en sí, *ad intra*; sobre lo nocional, las producciones divinas, la relación de origen, las relaciones comunes. Estas cuestiones —con la respuesta escueta a ellas en paréntesis— son las siguientes: Si lo esencial o lo nocional es más inmediato a la esencia divina (algo esencial es más inmediato a la esencia divina que lo nocional). Si pueden darse en Dios muchas producciones de la misma razón o especie (no pueden darse). Si pueden darse simultáneamente estas dos cosas, que la relación en cuanto comparada a su opuesto sea cosa y, en cuanto comparada a la esencia, sea sólo razón (pueden darse). Si la primera persona divina, separada o abstraída de la relación de origen, podría permanecer constituida y distinta (no podría permanecer constituida y distinta). Si la relación de origen es formalmente infinita (no es formalmente infinita). Si la igualdad en lo divino es relación real (es relación real).

Siguen diversas cuestiones sobre la divino considerado *ad extra*: la omnipotencia divina, la existencia o no-existencia en el Verbo de causalidad propia respecto de las criaturas, posibles objetos de la omnipotencia. Estas cuestiones son: Si la omnipotencia divina puede demostrarse por razón natural y necesaria (la omnipotencia inmediata de Dios no puede demostrarse por razón natural y necesaria; puede demostrarse que Dios es omnipotente mediata o inmediatamente). Si el Hijo o el Verbo divino tiene alguna causalidad propia respecto de la criatura (no la tiene). Si Dios puede hacer que el ángel informe a la materia (no puede hacerlo). Si Dios puede convertir las especies eucarísticas en algo preexistente (puede convertirlas). Si Dios puede hacer que, permaneciendo el cuerpo y el lugar, el cuerpo no tenga *ubi*, o 'ser en el lugar' (puede hacerlo).

A continuación se discuten varias cuestiones referentes a las criaturas: a las criaturas en común, a las criaturas de vida sensi-

[37] Cf. *Quodl.* q.14 n.1.
[38] Cf. *Quodl.* q.16 n.1.

tiva e intelectiva conjuntamente consideradas, al entendimiento, a la voluntad, a sus actos, a la relación del acto interno de la voluntad al acto externo en particular. Estas cuestiones son: Si la relación de la criatura a Dios en cuanto creante y en cuanto conservante es la misma (es la misma). Si los actos de conocer y de apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos (son esencialmente algo absoluto). Si el alma, dejada a su perfección natural, puede conocer la trinidad de las personas en Dios (no puede conocerla). Si, respecto del verbo de la criatura, el entendimiento posible es activo o pasivo (si se niega la distinción real de las facultades, es probable que sólo el entendimiento agente es activo). Si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto (pueden coexistir). Si el acto de dilección natural y el acto de dilección meritoria son de la misma especie (no se distinguen específicamente). Si el acto externo añade alguna bondad o malicia al acto interno (se la añade).

Cierran el libro tres cuestiones independientes, a saber: Si la unión de la naturaleza humana al Verbo en Cristo es sola la dependencia de la naturaleza asumida respecto de la persona del Verbo (es sola la dependencia de la naturaleza asumida respecto de la persona del Verbo). Si el sacerdote obligado a decir misa por uno y obligado también a decir misa por otro satisface suficientemente tal deuda diciendo una misa por ambos (no la satisface). Si el que admite la eternidad del mundo puede defender que alguien sea universalmente afortunado (puede defenderlo).

Cada cuestión es un tratado completo y toca numerosos problemas teológicos y filosóficos. Está organizada según el método escolástico: argumentos en pro y en contra; solución de la cuestión; respuesta a los argumentos principales contra la solución dada. Otras objeciones, innumerables, son resueltas en el cuerpo de la cuestión. El cuerpo o la solución de la cuestión está dividido generalmente en tres partes, a las que llama *primum o primum principale, secundum, tertium*, o también artículos o artículos principales, subdivididos a veces en subartículos. Una de las cuestiones, la XI, está dividida en cuatro artículos. En alguna que otra cuestión falta la respuesta al argumento principal. Ello se debe, sin duda, a que Escoto no acabó de dar su último retoque a la obra [39]. Esta división de cada cuestión en determinado número de artículos muestra claramente que la cuestión XXI está inacabada; sólo el primer artículo está adecuadamente desarrollado. Y, en efecto, el códice 8717 de Munich, en el que se conserva el

[39] BALIC, C., *La vida y obras de Juan Duns Escoto ante la crítica actual*: Verdad y Vida 24 (1966) 53.

Cuodlibeto de Escoto en su mejor estado, advierte expresamente dónde acaba la parte que redactó el mismo Escoto y dónde comienza lo completado por el discípulo o el amanuense, tomándolo de las reportaciones [40].

Al decir de Wadding, en el Cuodlibeto Escoto expone sus doctrinas "con más claridad, con método más fácil y con argumentos más sólidos" [41]. Bettoni añade: "Cuando una interpretación del pensamiento del *Doctor Sutil* puede ser avalada por un texto tomado de estas *Quaestiones quodlibetales* ello equivale a una confirmación de su fidelidad y exactitud" [42]. Por estas razones es obvia la importancia de la obra para conocer una gran parte del ideario teológico-filosófico de Escoto. El séptimo centenario del nacimiento de Escoto (1266-1966), recientemente celebrado, ha puesto de manifiesto el interés creciente que sigue suscitando el pensamiento del Doctor. La carta apostólica *Alma parens*, de S. S. Pablo VI [43] patrocinando el II Congreso Internacional de la escolástica dedicado al estudio del pensamiento escotista, lo pone de manifiesto.

Quiero hacer constar aquí mi agradecimiento a la valiosa colaboración de los redactores de la revista *Verdad y Vida,* PP. Celestino Solaguren, Bernardo Aperribay y Antonio Eguiluz, que han preparado el texto latino, han confrontado y completado las notas y han dirigido la edición de este volumen de *Obras de Escoto* en la Biblioteca de Autores Cristianos.

FÉLIX ALLUNTIS, O.F.M.

[40] Cf. BALIC, C., ibid.; cf. infra *Quodl.* q.21 n.16 nota18.
[41] WADDING, L., l.c.
[42] BETTONI, E., l.c.
[43] Cf. *L'Osservatore Romano,* 24 julio 1966.

NUESTRA EDICION

Los códices manuscritos del Cuodlibeto [1], como sus ediciones [2], son numerosos. La confrontación de los manuscritos con las ediciones pone de manifiesto que, a pesar de las inevitables divergencias literarias debidas a la libertad en uso en las copias y transcripciones, no existen, sin embargo, divergencias doctrinales dignas de consideración que puedan ser un obstáculo serio para el conocimiento auténtico de la doctrina escotista.

Para la traducción nos hemos servido de la edición de Wadding [3], reproducida por L. Vivès [4].

Hemos introducido ciertas divisiones y subdivisiones y ciertos títulos y subtítulos que no existen en el texto original, para facilitar la lectura y entendimiento de las cuestiones.

Hemos hecho una distribución y numeración marginal de párrafos más racional y conforme al sentido del texto que la que tienen las ediciones de Wadding y Vivès, aun cuando hemos puesto también, en el texto latino únicamente, en paréntesis cuadrados, la numeración de ambas ediciones.

Hemos modernizado la ortografía y la puntuación.

Hemos uniformado, en cuanto a su colocación en el texto, las indicaciones del autor referentes al orden y distribución de las cuestiones; es decir, estas indicaciones, de las que se ha hablado en la *Introducción,* las hemos puesto siempre al comienzo de las cuestiones, a diferencia de lo que ocurre en Wadding-Vivès, en los que, a veces, van al fin de la cuestión y, a veces, en el comienzo.

A veces Escoto remite al lector a otras obras suyas para ciertas respuestas, o simplemente omite las respuestas a algunas objeciones. Hemos suplementado en notas tales respuestas, así como ciertas aclaraciones que la dificultad u oscuridad del texto requiere.

Las adiciones o interpolaciones que en calidad de tales aparecen en Wadding-Vivès las hemos quitado del texto y remitido a las notas. Indicamos también en notas los lugares paralelos —no todos— de la *Ordinatio.* Indicamos asimismo en notas los lugares de la obra a que el autor hace referencia implícita o explícita. Las numerosas referencias a los autores griegos, a los Padres y otros teólogos y filósofos medievales las hemos verificado, corregido y modernizado según ediciones más modernas y relegado a las notas.

[1] Cf. *I. D. Scoti Opera omnia* (Civitas Vaticana, Typis polyglottis Vat., 1950) I p.150*.

[2] Venecia 1474, 1477, 1481, 1497; Nuremberg 1481; Venecia 1503, 1506; París 1519; Anvers 1620; Colonia 1635; Lyón 1639, ed. L. Wadding, t.12; París 1895, ed. Vivès, t.25 y 26.

[3] *I. D. Scoti Opera omnia* XII (Lugduni 1639).

[4] *I. D. Scoti Opera omnia* XXV XXVI (Parisiis, L. Vivès, 1893).

CUESTIONES CUODLIBETALES

PROLOGO

1. "Todas las cosas son difíciles", dice Salomón [1], y da la razón de por qué son difíciles: Porque "el hombre no puede explicarlas con su lenguaje". La distinción de las cuestiones difíciles puede basarse en la distinción de los seres. Ahora bien, 'ser' (*res*) puede dividirse primariamente en creado o increado, o en el que tiene ser por sí y el que lo tiene por otro, o en necesario y posible, o en finito e infinito. El increado, por sí, infinito y necesario, es Dios. El ser creado por otro, posible y finito, recibe el nombre común de criatura. De ambos seres se han planteado algunas cuestiones.

2. Además, en lo divino 'ser' se toma esencialmente o nocionalmente, según el texto de Agustín [2]: "Los seres de los que hay que gozar son Padre, Hijo y Espíritu Santo, la misma Trinidad, un ser sumo, común a todos los que gozan de él." En la primera parte del texto se toma 'ser' personalmente o nocionalmente; en la segunda parte, esencialmente. Se plantearon varias cuestiones en lo divino sobre el 'ser' esencial y otras sobre el nocional o personal. Pero sólo se planteó una cuestión sobre el orden de lo esencial a lo nocional. Discutiremos primero esta única cuestión, pues su solución nos mostrará el orden a seguir en las demás cuestiones.

PROLOGUS

1. "Cunctae res difficiles", ait Salomon, *Ecclesiastes* 1, et cur intelligat eas esse difficiles subdit: "Non potest eas homo explicare sermone". Secundum igitur distinctionem rerum potest accipi distinctio difficilium quaestionum. 'Res' autem, prima sui divisione, dividi potest in rem creatam et increatam, sive in rem a se et in rem ab alio habentem esse, sive in rem necessariam et rem possibilem, sive in rem finitam et infinitam. Res autem increata, a se, infinita et necessaria Deus est; res autem creata, ab alio, possibilis et finita communi nomine dicitur creatura. De utraque re propositae sunt aliquae quaestiones.

2. Iterum, in divinis 'res' accipitur essentialiter et notionaliter, iuxta illud Augustini I *De Doctrina Christiana* cap.2: "Res quibus fruendum est sunt Pater, Filius et Spiritus sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communis omnibus fruentibus ea". In prima parte auctoritatis accipitur 'res' personaliter, in secunda essentialiter. Fuerunt igitur aliqua quaesita in divinis de 're' essentiali, aliqua de notionali sive personali. Unicum autem quaesitum erat de ordine essentialium ad notionalia. Illud unicum primo ponitur, utpote ex cuius solutione patebit ordo procedendi circa alia quaesita.

[1] Eccl 1,8.
[2] AUGUST., *De doctrina christ.* 1 c.5 n.5: PL 34,21.

CUESTION I

Si lo esencial o lo nocional es más inmediato a la esencia divina

Resumen.—En Dios hay una entidad primera, real, existente, es decir, la esencia. Es una entidad absoluta. Ello se prueba por las autoridades de Agustín y el Damasceno, que establecen entre la esencia divina y las personas una distinción anterior al acto del entendimiento.

El término 'esencial' tiene sentido diverso en los filósofos y en los teólogos. En los filósofos, 'esencial' se opone a 'accidental', al accidente común o propio. En los teólogos significa lo que conviene a las tres personas, y se opone a 'nocional'. Nocional significa lo relativo *ad intra.*

En Dios hay dos tipos de 'esencial': Uno, que dice relación *ad extra,* y otro, que no dice tal relación. Que se da este segundo tipo de esencial se prueba: La perfección simplemente no incluye nada a que repugne ser perfección simplemente. Añádase en confirmación que la relación *ad extra* es relación de razón, y ninguna relación puede ser perfección simple. Además, la esencia no dice relación *ad extra.* Luego tampoco la dice la intelectualidad, es decir, la naturaleza intelectual, que va incluida en ella. Además, el entendimiento divino es esencial y anterior a toda relación *ad extra.* Esta relación es efecto de un acto del entendimiento, que necesariamente supone la existencia del entendimiento. Además, el acto comprehensivo de Dios es infinito, porque su objeto es infinito. Luego no incluye relación *ad extra,* a la que, como a toda relación, repugna la infinidad.

El término 'más inmediato' puede tener dos sentidos: positivo y negativo. Positivamente, quiere decir un medio entre extremos. Negativamente, excluye más bien todo medio.

La solución completa de la cuestión se encierra en tres conclusiones. Primera: nada nocional es más inmediato —del primer modo— a la esencia que algo esencial. De lo contrario, lo esencial sólo podría darse presupuesto lo nocional. Segunda conclusión: algo nocional es más inmediato —del segundo modo— a la esencia que lo esencial *ad extra.* Pues algo nocional conviene a la esencia de la naturaleza de la cosa, y lo esencial *ad extra* no le conviene de ese modo. Tercera conclusión: algo esencial es más inmediato —de ambos modos— a la esencia que todo lo nocional. Si la memoria fecunda difiriera realmente del 'decir', sería más inmediata a la esencia que el decir. Además, la potencia es más inmediata a la esencia que su acción productiva, y lo nocional es acción o la supone.

1. *Planteamiento de la cuestión y argumentos en pro de una y otra opinión.*—Se inquiere si es más inmediato a la esencia divina lo esencial o lo nocional [1].

Que lo nocional es más inmediato a la esencia divina se prueba:

Lo que constituye el supósito de una naturaleza es más inmediato a ella que lo que es propiedad suya. Ahora bien, lo nocional constituye la 'supositalidad' de la naturaleza divina; no la constituye lo esencial, que es como propiedad de la naturaleza. Luego lo nocional es más inmediato a la naturaleza divina que lo esencial.

Prueba de la mayor: La naturaleza se halla inmediatamente a su supósito propio, pues se dice de él según el primer modo de decir *per se* [2], mientras de sus propiedades sólo se dice según el segundo modo [3]. Luego lo que constituye formalmente el supósito se halla más inmediatamente a la naturaleza divina que cualquiera propiedad.

Prueba de la menor: Lo esencial es común a las tres personas, y, por consiguiente, nada esencial constituye al supósito. Luego lo constituye lo nocional. El Damasceno [4] dice también que lo esencial es propiedad de la naturaleza: "Si dices bueno, justo,

QUAESTIO I

Utrum in divinis essentialia sint immediatiora essentiae divinae vel notionalia

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Quaeritur utrum in divinis essentialia sint immediatiora essentiae divinae vel notionalia.

Quod notionalia, probatur:

Quae constituunt supposita alicuius naturae sunt immediatiora ipsi naturae quam illa quae sunt proprietates naturae; notionalia autem in divinis constituunt supposita naturae divinae, essentialia non, sed sunt quasi proprietates illius naturae; igitur etc.

Probatio maioris: Natura immediate se habet ad suum suppositum proprium, quia de illo dicitur in primo modo dicendi per se, non autem de aliqua proprietate, nec e converso, sed tantum secundo modo; igitur illud quo suppositum constituitur formaliter immediatius se habet ad naturam quam proprietas aliqua.

Probatio minoris: Essentialia sunt communia tribus personis et, per consequens, per nullum essentiale constituitur suppositum; igitur per notionale. Sunt etiam essentialia proprietates naturae, secundum Damascenum cap.12: "Si bonum, inquit, si iustum, si sapiens, si

[1] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.8 n.167-173 (ed. Vaticana IV 239-243); II d.1 q.1 (ed. Vivès XI 6-45).

Para las citas del prólogo y de las distinciones de todo el primer libro de la *Ordinatio* y de la *Lectura* I hemos usado la edición crítica vaticana (I. DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, Civitas Vaticana 1950-1957); para el resto, la edición de L. Vivès (I. DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, Parisiis 1891-1895).

[2] ARISTOT., *Anal. post.* I c.4 (ed. I. Bekker [Berolini 1831] III 73a34-37).

[3] Ibid., 73a37-73b5.

[4] DAMASC., *De fide orth.* I c.1: PG 94,799.

sabio, o cualquier otro atributo, no dices la naturaleza de Dios, sino algo acerca de ella." Agustín [5] dice, a su vez: "Si digo eterno, inmortal, justo, bueno, bienaventurado, espíritu, el último término (espíritu) significa, parece, la sustancia; los demás significan las cualidades de la sustancia."

2. Se arguye en contra de que lo nocional sea más inmediato:

Lo que es perfección simple es más inmediato a la esencia que lo que no lo es. Lo esencial es perfección simple, lo nocional no lo es. Luego lo esencial es más inmediato.

Prueba de la mayor: Lo que es perfección simple es más inmediato a la perfección primera que lo que no lo es. La esencia divina es la perfección primera, y las perfecciones simples son superiores a las que no lo son.

Prueba de la menor: Anselmo [6] dice: Lo esencial es en cualquier ser "mejor ello que no-ello". Pero tal es la definición de la perfección simple. Lo nocional, en cambio, no es perfección simple; de lo contrario, como cada persona carece de algo nocional, carecería de algo que sería "mejor ello que no-ello", y no sería simplemente perfecta, lo que es inconveniente.

3. *Respuesta a la cuestión.*—Respondo a la cuestión. Primero haré ciertas consideraciones previas, necesarias para la inteligencia de la cuestión. En segundo lugar, resolveré la cuestión. En tercer lugar, responderé a ciertas dudas respecto de la solución dada.

quodcumque aliud dicas, non naturam dicis Dei sed quae circa naturam". Et Augustinus XV *De Trinitate* cap.5: "Si dicam aeternus, immortalis, iustus, bonus, beatus, spiritus, horum omnium novissimum quod posui videtur significare substantiam, cetera vero huius substantiae qualitates".

2. Ad oppositum:

Ipsi essentiae immediatiora sunt illa quae sunt perfectiones simpliciter quam quae non sunt huiusmodi; essentialia sunt perfectiones simpliciter, notionalia non; ergo etc.

Probatio maioris: Primae perfectioni immediatiora sunt illa quae magis habent rationem perfectionis simpliciter quam quae non habent; essentia autem divina est prima perfectio, perfectiones autem simpliciter habent magis rationem perfectionis quam illa quae non sunt perfectiones simpliciter.

Probatio minoris: Anselmus *Monologio* 15: Essentiale est in quolibet "melius ipsum quam non-ipsum"; sed tale dicitur perfectio simpliciter; notionale non est huiusmodi, quia, cum quaelibet persona careat aliquo notionali, careret aliquo quod esset in quolibet "melius ipsum quam non-ipsum", et ita quaelibet persona non esset simpliciter perfecta, quod est inconveniens.

[2] 3. *Ad quaestionem.*—Respondeo: Primo, ad intellectum quaestionis sunt aliqua necessaria praemittenda. Secundo, quaestio solvenda. Tertio, contra solutionem quaestionis dubia occurrentia excludenda.

[5] AUGUST., *De Trin.* XV c.5 n.8: PL 42,1062.
[6] ANSELMUS, *Monolog.* c.15; PL 158,162-163.

ARTICULO 1

Consideraciones previas

4. *Ha de exponerse el sentido de los términos.*—La cuestión inquiere sobre el orden de inmediatez de lo 'esencial' y de lo 'nocional' respecto de la esencia divina. Conviene, por lo tanto, explicar el sentido de estos cuatro términos que aparecen en la fórmula de la cuestión: 'esencia', 'esencial', 'nocional', 'más inmediato'.

1. Sentido de 'esencia'

5. *Exposición y prueba.*—Respecto del primero de los términos, 'esencia', es necesario admitir en lo divino alguna entidad real, de la naturaleza de la cosa, que existe actualmente. De lo contrario, no habría en Dios nada real actual.

En tal entidad real actual, ya se la declare absolutamente única, ya se detecte en ella alguna distinción real [7] o de razón, habrá que admitir necesariamente alguna entidad real primera, única, que no preexija otra anterior. Si toda entidad preexigiera otra anterior, ninguna sería primera, y, por consiguiente, ninguna sería posterior tampoco [8].

Es necesario, además, que dicha entidad primera sea absoluta

ARTICULUS 1

Praemittenda

4. *Intellectus terminorum videndus.*—De primo. Hic quaeritur de ordine immediationis istorum duorum 'essentialis' et 'notionalis' in comparatione ad essentiam divinam. Videatur ergo primo intellectus istorum quatuor terminorum qui ponuntur in titulo quaestionis, scilicet 'essentia', 'essentiale', 'notionale' et 'immediatius'.

1. De intellectu 'essentiae'

[3] 5. *Exponitur et probatur.*—De primo. In divinis necessario est aliqua entitas realis sive ex natura rei et hoc in exsistentia actuali; alioquin nihil esset ibi reale in actu.

Illa entitas realis actualis, sive ponatur omnino unica sive ponatur aliquo modo distinctio rei vel rationis, semper erit ibi ponere de necessitate aliquam entitatem realem, primam, unicam, quae non praeexigat aliquam priorem. Si enim quaelibet praeexigeret priorem nulla esset prima et, per consequens, nec aliqua alia esset posterior.

Illam etiam primam entitatem oportet esse absolutam sive ad se; quia,

[7] Formal.
[8] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.39-156 (II 148-221).

o *ad se*, porque, como dice Agustín [9], "toda esencia que es relativa es algo además del elemento relativo". Dice también en el mismo lugar: "Si el Padre no es algo *ad se*, absoluto, no queda absolutamente nada que pudiera decirse relativo."

Tenemos, pues, esta conclusión: Es necesario admitir en lo divino alguna entidad real, con existencia actual, que es única, primera y absoluta.

6. Siendo esta entidad real que existe en Dios la primera entidad con ser simplemente, es llamada con razón 'esencia' por los santos.

Por eso San Agustín [10] escribe: "Lo que es a la sabiduría el saber, y a la potencia el poder, y a la eternidad el ser eterno, y a la justicia el ser justo, eso es a la esencia el ser."

Y más adelante añade [11]: "La esencia se dice de ser; por eso Dios, a quien propísima y verísimamente conviene el ser, verísimamente se dice esencia."

Y es el mismo Agustín el primero en escribir [12]: "Es manifiesto que a Dios se llama sustancia abusivamente, para que por este nombre más corriente se entienda esencia, lo que verdadera y propiamente es; de tal manera que acaso fuera necesario decir que sólo Dios es esencia. Pues es verdaderamente solo, siendo como es incomunicable, y este nombre se lo manifestó a su siervo Moisés cuando le dijo: 'Yo soy el que soy'; en todo caso, sea que se le llame esencia —lo que se dice de él propiamente—,

secundum Augustinum VII *De Trinitate* cap.1, "omnis essentia quae relative dicitur est aliquid excepto relativo". Et secundum ipsum ibidem "si Pater non est aliquid ad se non est omnino quod relative dicatur".

Habetur ergo ista conclusio: Quod in divinis oportet ponere aliquam entitatem realem, in exsistentia actuali, et aliquam unicam, primam et illam esse ad se.

6. Ista realis entitas quae est in Deo, cum sit prima ratio essendi simpliciter, rationabiliter a sanctis vocatur 'essentia'.

Unde Augustinus VII *De Trinitate* cap.1 in fine: "Quod est sapientiae sapere et quod est potentiae posse et aeternitati aeternam esse et iustitiae iustam esse, hoc est essentiam ipsum esse".

Et infra cap. 4: "Ab eo quod est esse appellatur essentia, propter quod Deus ipse, cui propriissime et verissime convenit esse, verissime dicitur essentia".

Et hoc primo dicente Augustino ibidem cap.5: "Manifestum est Deum abusive vocari substantiam, ut nomine usitatiori intelligatur essentia quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum oporteat dici essentiam. Est enim vere solus, quia incommunicabilis, idque nomen suum suo famulo enuntiavit Moysi cum dixit: 'Ego sum qui sum'; sed tamen sive essentia dicatur, quod proprie dicitur, sive substantia, quod

[9] Augustin., *De Trin.* VII c.1 n.2: PL 42,934-935.
[10] Ibid., col.935.
[11] Ibid., c.4 n.9: PL 42,942.
[12] Ibid., c.5 n.10: PL 42,942.

sea que se le llame sustancia —lo que se dice de él abusivamente—, es esencia o sustancia absoluta, no relativa a otro ser."

7. De esta esencia o, menos propiamente, sustancia, dice el mismo Agustín [13] que es la sola entidad con ser simplemente entre todas las otras entidades en lo divino: "La sustancia del Padre, no aquello por lo que es Padre, sino por lo que es." Quiere decir que la esencia no es la razón formal de su paternidad, sino de su ser simplemente.

Concuerda con ello el Damasceno [14], quien dice: "Parece que de todos los nombres que se dicen de Dios el principal es 'el que es'". Lo prueba por el Exodo [15]: "El que es me mandó." Y añade [16]: "Pues contiene en sí todo el ser, como un piélago infinito y sin límites de sustancia."

Por consiguiente, con razón se considera en lo divino toda relación de cualquier entidad o de cualesquiera entidades que en él se dan, en comparación a la esencia, como a la entidad simplemente primera y absoluta [17].

8. *Objeciones.*—Contra lo dicho sobre el término 'esencia' puede objetarse doblemente.

Primera objeción: Según el texto citado del Damasceno [18], "pues tiene en sí todo el ser, como un piélago infinito y sin límites de sustancia", la 'esencia' incluye toda la perfección divina. Pero

abusive dicitur, utrumque ad se dicitur, non relative ad aliquid". Haec ille.

7. De ista essentia, sive minus proprie substantia, quod ipsa sit sola ratio simpliciter essendi in divinis cuicumque, habetur ibidem cap.6: "Substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est sed quo est". Haec ille. Et intelligit quod essentia non est ratio formalis Patri essendi Patrem sed essendi simpliciter.

Huic concordat Damascenus libr.I cap.12 dicens sic: "Videtur quidem principalius omnium quae de Deo dicuntur nominum esse qui est". Et hoc probat per illud Exodi 3: "Qui est" etc. Et subdit: "Totum enim in se comprehendens habet esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et interminatum". Haec ille.

Recte ergo in divinis in comparatione ad essentiam tanquam ad entitatem simpliciter primam et absolutam consideratur omnis ordo cuiuscumque sive quorumcumque quae in divinis sunt.

[4] 8. *Obicitur.*—Contra ista quae dicta sunt de isto termino 'essentia' potest obici dupliciter:

Primo sic: Per auctoritatem Damasceni adductam: "Totum in se" etc.; ergo secundum istam auctoritatem 'essentia' includit totam perfectionem

[13] Ibid., c.6 n.11: PL 42,943.
[14] Damasc., *De fide orth.* I c.9: PG 94,835.
[15] Ex 5,14.
[16] Damasc., l.c.
[17] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.1 n.118 (II 98-99); d.2 n.388-391 (ibid., 349-351); d.13 n.88-89.94-95 (V 113-114.117-118).
[18] Cf. *supra* nota 14.

toda la perfección divina consiste en toda la perfección simplemente; si se descartara de ella alguna perfección, no sería la perfección total. Luego no es la esencia 'precisamente' —separadamente— la primera entidad, distinta como sea de lo esencial, sino que es la entidad total, que incluye unitivamente todo lo esencial. Con ello parece concordar el término 'piélago', por la inmensidad de lo que la esencia contiene unitivamente.

9. Ello se confirma con las palabras de Anselmo [19]: "Dios es el ser, mayor que el cual no cabe pensar." Puede pensarse algo mayor que cualquiera perfección simple única, que no incluyera toda la perfección simplemente, es decir, una entidad que contuviera unitivamente toda la perfección. Luego la esencia divina es la entidad que incluye unitivamente toda perfección simple.

10. Segunda objeción: En toda criatura, la esencia, en cuanto se distingue de la existencia, es, parece, anterior a ésta, como lo potencial y receptivo es anterior en acto a lo recibido. Luego algo parejo, parece, sucede en Dios. Pero, según los textos ya citados de Agustín [20] y del Damasceno [21], la esencia se toma por la existencia actual, como parece claro de la cita del Exodo que ambos utilizan 'El que es', etc... Luego, según estas autoridades, es la existencia, no la esencia, la primera entidad, o al menos dichas autoridades no muestran que sea la esencia la primera entidad.

divinam. Sed tota perfectio divina consistit in omni perfectione simpliciter, quia quacumque non inclusa non habetur totalis perfectio; non ergo essentia est praecise ista prima entitas distincta qualitercumque contra essentialia, imo est una totalis entitas unitive includens omnia essentialia; cui videtur concordare illud vocabulum quod dicit "pelagus", propter immensitatem continentiae unitive.

9. Hoc confirmatur per illud Anselmi: "Deus est quo maius excogitari non potest"; sed quacumque unica perfectione simplici non includente omnem perfectionem simpliciter potest aliquid maius excogitari, ut puta entitas aliqua omnem perfectionem continens unitive; ergo essentia divina est talis entitas includens unitive omnem perfectionem simpliciter.

10. Secundo, ad idem, arguitur sic: In omni creatura essentia eo modo quo distinguitur ab exsistentia videtur esse prior illa, sicut potentiale et susceptivum est prius actu suscepto; ergo videtur similiter in Deo. Sed, secundum dicta Augustini et Damasceni iam adducta, essentia accipitur pro exsistentia actuali, sicut apparet per illam auctoritatem Exodi qua ambo utuntur "Qui est" etc.; ergo, secundum istas auctoritates, exsistentia est prima entitas et non essentia ut essentia, vel saltem illae auctoritates hoc non ostendunt.

[19] ANSELMUS, *Proslog.* c.2: PL 158,227.
[20] Cf. *supra* n.6.
[21] Cf. *supra* n.7.

11. *Respuesta a las objeciones.*—Busca la respuesta a la primera objeción [22].

12. Puede replicarse también a la primera objeción [23] que, si vale algo, va contra lo que la cuestión supone, es decir, que hay alguna inmediatez de lo esencial a la esencia; sobre esta suposición, la cuestión investiga cuánta es dicha inmediatez.

En favor de esta suposición se arguye que toda perfección simplemente es simplemente simple. Y ello se prueba de la manera siguiente. Si es resoluble en varias —llamésmolas A y B—, ninguna de ellas puede ser perfección simplemente simple, pues ambas constituirían una entidad *per se* de elementos distintos, a no ser que uno de ellos se halle como acto y el otro como potencia, que implica imperfección [24].

2. Sentido de 'esencial' y 'nocional'

13. *Doble distinción de 'esencial'. Primera.*—Respecto del segundo término, 'esencial', hay que hacer una doble distinción.

11. *Ad ista.*—Ad primam: Quaere solutionem.

12. Aliter, dicitur quod ista ratio, si quid valet, videtur esse contra illud quod quaestio supponit, scilicet aliquam esse immediationem essentialis ad essentiam et quaerit quanta.

Pro isto autem supposito arguitur quia omnis perfectio simpliciter est simpliciter simplex. Probatur: si est aliquo modo resolubilis in distincta, sint A et B, neutrum potest esse perfectio simpliter simplex, quia tunc non faceret per se unum cum reliquo, quia non est per se unum ex quibuscumque distinctis, nisi unum sit sicut actus et aliud sicut potentia.

2. De intellectu 'essentialis' et 'notionalis'

[5] 13. *Duplex distinctio 'essentialis'. Prima.*—De altero termino, scilicet 'essentiale', duplex distinctio videtur:

[22] Sigue una adición: "[Busca la solución] en el comentario al libro I d.8 q.3 [4] de los atributos [n.218-222 (IV 274-277)].

A la primera objeción puede responderse que la esencia incluye todas las perfecciones divinas unitiva e idénticamente, aunque no las comprenda formalmente; así debe entenderse el dicho del Damasceno, como consta de la *Ordinatio* I d.8 q.3 [n.158.198 (IV 230-264)]: Aunque tales perfecciones son idénticamente la esencia, con todo, son distintas *ex natura rei* y formalmente.

A la confirmación de Anselmo se contesta igualmente que la esencia es unitiva e, idénticamente, toda la perfección, pero no formalmente y *ex natura rei*. De ahí que, si bien toda perfección divina es formalmente infinita, no es radicalmente infinita, como son la esencia y la existencia de Dios.

A la segunda objeción puede responderse que la esencia y su existencia en las criaturas se hallan como la quididad y su modo; por consiguiente, se distinguen. Sin embargo, en Dios la existencia es del concepto de la esencia, y se predica del primer modo *dicendi per se*; de suerte que dicha proposición *per se* es primera e inmediata, y en ella se resuelven todas las otras, como consta de la *Ordinatio* I d.2 [n.25 (II 137-138)]. Busca muchos conceptos respecto de estas objeciones en *Ordinatio* IV d.46 q.3 [ed. Vivès XX 446-448] y en el libro I de las *Reportaciones* d.45 q.2 [ed. Vivès XXII 500-507]; d.2 p.2 q.2 [ibid. 80-86] y abajo q.5 a.3, y en *Ordinatio* II d.1 [n.23-61 (II 17-45)]".

[23] Cf. *supra* n.8.

[24] No responde a la segunda objeción. Sin duda admite que la existencia es la quididad de Dios. Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.25ss (II 137ss).

Primera distinción: Comúnmente, los filósofos usan este término en un sentido y los teólogos en otro, especialmente al tratar de lo divino. En filosofía, 'esencial' se opone comúnmente a 'accidental', en cuanto 'accidental' incluye el accidente *per accidens* —accidente común— o el accidente *per se* —propio—. 'Esencial', por lo tanto, significa en filosofía lo que está incluido *per se* en la esencia, como la materia y la forma se dicen esenciales en un compuesto real, y el género y la diferencia se dicen partes esenciales de razón o de la cosa definida en un compuesto mental o en la definición.

14. Los teólogos, por el contrario, usan el término 'esencial' en lo divino en otro sentido. Siendo la esencia lo absolutamente primero, como queda ya dicho [25], es similarmente común, con comunidad real, a las tres personas, pues se dice de cada persona y de todas singularmente. Por eso, cualquier otro término que se predique de modo parejo en lo divino, se dice 'esencial', por ser similar a la esencia en el modo de predicación o en comunidad real.

Por el contrario, se dice 'nocional' lo que ni se predica de esa manera ni tiene tal comunidad, sino que pertenece al conocimiento de la distinción de las personas; de este modo distingue el teólogo lo 'esencial' de lo 'nocional'.

15. Sobre este punto escribe San Agustín [26]: "En los seres creados y mudables, lo que no es predicado sustancial es predicado accidental, no queda otra alternativa. Pero en Dios nada se pre-

Una, quod aliter utuntur communiter hoc nomine 'essentiale' philosophi et aliter theologi, specialiter in divinis. Nam in philosophia accipitur communiter 'essentiale' ut distinguitur contra 'accidentale', prout 'accidentale' continet sub se omne accidens per accidens sive accidens commune et accidens per se sive proprium. Unde ibi 'essentiale' dicitur quod per se includitur in essentia, quemadmodum in composito rationis vel in ipso definito genus et differentia dicuntur partes essentiales rationis sive rei definitae.

14. Theologi vero aliter utuntur hoc nomine 'essentiale' in divinis. Cum enim essentia sit omnino primum, ut iam dictum est, et similiter est commune communitate reali, quia dicitur de qualibet persona et de omnibus singulariter; et ideo quodcumque etiam aliud praedicetur simili modo in divinis dicitur 'essentiale', quia simile essentiae in modo praedicandi sive in communitate reali.

[6] Et per oppositum, 'notionale' dicitur illud quod nec sic praedicatur nec habet talem communitatem, sed quod pertinet ad notitiam distinctionis personarum. Sic ergo distinguit theologus 'essentiale' contra 'notionale'.

15. De hoc Augustinus V *De Trinitate* cap.5: "In rebus creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur restat ut

[25] Cf. *supra* n.5.
[26] Augustin., *De Trin.* V c.5 n.6: PL 42,913-914.

dica accidentalmente, y, por otra parte, no todo lo que de El se dice es predicado sustancial; pues se le aplican conceptos relativos, como Padre en relación al Hijo, e Hijo en relación al Padre." Hasta aquí las palabras de San Agustín. Según su mente, pues, en las criaturas lo 'esencial' se opone a lo 'accidental', mientras en lo divino no se opone a lo accidental, sino a lo relativo *ad intra,* es decir, a lo que dice relación de una persona a otra y pertenece, consiguientemente, al conocimiento distinto de una persona de otra. Por eso —según la regla dada en el lugar citado[27] de lo dicho de Dios sustancial y relativamente— se llama comúnmente 'nocional', aunque Agustín no usó este vocablo, sino que empleó el término 'relativo' o 'respecto de otro' (*ad aliquid*).

16. De lo dicho[28] aparece claro el sentido del tercer término, 'nocional'; brevemente, todo lo nocional es relativo *ad intra*; de lo contrario, sería común y no común.

17. *Segunda distinción de 'esencial'.*—Segunda distinción respecto del vocablo 'esencial'[29], en cuanto se aplica especialmente a lo divino: Hay algo esencial que dice relación *ad extra,* y algo esencial que no importa tal relación. Expondré el primer miembro de esta distinción, y después probaré el segundo, pues algunos pudieran tal vez negarlo.

18. *Exposición del primer miembro.*—Lo primero, que hay algo esencial que dice relación *ad extra,* es cierto:

Si Dios se dice relativamente *ad extra,* es necesario que la

secundum accidens dicatur; in Deo autem nihil secundum accidens dicitur, nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur; dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem". Haec ille. Vult ergo quod in creaturis distinguitur 'essentiale' contra 'accidentale'; in divinis autem non distinguitur contra 'accidentale' sed contra relativum ad intra, quod scilicet dicit relationem personae ad personam et, per consequens, pertinet ad distinctam notitiam personae a persona. Et ideo, ut datur regula ibi cap.4 de dictis de Deo substantialiter et relative, communiter dicitur 'notionale', licet Augustinus hoc vocabulo non est usus sed sit usus vocabulo 'relativi' vel 'ad aliquid'.

[7] 16. Ex isto secundo patet breviter de tertio vocabulo, quid sit 'notionale', quia omne 'notionale' est relativum ad intra; quia tunc esset commune et non commune.

17. *Secunda distinctio 'essentialis'.*—Secunda distinctio huius vocabuli quod est 'essentiale' prout in divinis specialiter accipitur potest poni talis: quod aliquod est essentiale quod importat respectum ad extra et aliquod non. Istius distinctionis, primo, primum membrum exponatur, postea secundum probatur, quia forsitan ab aliquibus posset negari.

18. *Primum membrum huius secundae distinctionis exponitur.*—De primo certum est:

Quia si Deus dicatur relative ad extra, oportet quod illa relatio

[27] Ibid., col.913.
[28] Cf. *supra* n.14-15.
[29] Cf. *supra* n.13.

relación le convenga según fundamento propio, pues Dios sólo se compara *ad extra* por algo intrínseco, que puede llamarse fundamento. No puede darse un concepto, que es uno *per se,* del fundamento intrínseco, que es real, y de la relación *ad extra,* que es de razón. Luego si algún término importa simultáneamente lo intrínseco, que es el fundamento de la comparación *ad extra,* y la comparación *ad extra,* tal término, o no significará un concepto que es uno *per se,* o no significará ambas cosas, sino que sólo significará una y connotará la otra. Luego lo 'esencial' en lo divino, es decir, lo que tiene un concepto que es uno *per se,* no incluye simultáneamente y *per se* lo absoluto y la relación *ad extra.* Por consiguiente, si incluye la relación *ad extra,* no la incluye *per se,* sino que principal y primeramente y *per se* incluye lo absoluto, que es el fundamento, y sólo connota la relación. De este modo debe entenderse el primer miembro de esta distinción.

19. *Pruebas de que se da lo esencial sin relación* ad extra.— Respecto del segundo miembro dirás acaso que no hay nada 'esencial' que no incluya relación *ad extra,* que sola la 'esencia' es tal, que todo otro elemento común a las tres personas o es relación *ad extra* o incluye relación *ad extra* [30].

Como la solución de la cuestión depende de esta distinción de lo 'esencial' en esencial relativo *ad extra* y en esencial absoluto *ad intra,* debo probar este segundo miembro que alguien pudiera

conveniat Deo secundum aliquod fundamentum proprium, quia non comparatur Deus ad extra nisi secundum aliquod intrinsecum sibi et illud potest dici fundamentum. Ex isto fundamento intrinseco, cum sit reale, et respectu ad extra, cum sit rationis, non potest esse aliquid habens conceptum per se unum; ergo, si aliquod nomen simul importat illud intrinsecum Deo quod est fundamentum comparationis ad extra et cum hoc illam comparationem ad extra, illud nomen vel non significabit conceptum per se unum vel non significabit ambo illa, sed tantum alterum significabit et alterum connotabit. 'Essentiale' ergo in divinis, quod scilicet habet conceptum per se unum, non includit simul et per se absolutum et respectum ad extra; et, per consequens, si includat respectum ad extra, non per se illum includit, sed principaliter et primo et per se includit absolutum, quod est fundamentum; illum autem respectum connotando includit. Et hoc modo intelligitur primum membrum huius distinctionis.

[8] 19. *Probatur quod aliquod essentiale non includit respectum ad extra.*—De secundo membro huius distinctionis dices forte quod nullum est 'essentiale' non includens respectum ad extra, sed sola 'essentia' est huiusmodi; quodcumque autem aliud commune tribus vel est respectus ad extra vel includens respectum ad extra.

Quia vero solutio quaestionis dependet ab ista distinctione 'essentialis' prius posita, quod scilicet aliquod essentiale est absolutum ad intra, aliquod vero dicit respectum ad extra, ideo probatur secundum membrum,

[30] Henricus Gand., *Quodl.* I q.1 (Parisiis 1518) f.150 B-C; *Summa quaestionum* a.68 q.5 in corp. (Ferrariae 1642) III 1021-22 n.5-7.

negarlo; debo probar que hay en Dios algo esencial que no incluye relación *ad extra*.

Lo pruebo: 1) por razón fundada en autoridad basada en la noción de perfección simple; 2) por razón tomada del concepto de la esencia divina; 3) por razón tomada de la noción del entendimiento divino; 4) por la noción del acto o de la operación divina.

20. *Primero, por la noción de perfección simple.*—La primera razón es ésta:

Lo que es perfección simple no incluye *per se* relación a la criatura. Pero algo esencial en lo divino es perfección simple. Luego no incluye *per se* relación *ad extra*.

21. Prueba de la mayor: La perfección simple no incluye *per se* algo a que repugna esencialmente la 'razón'[31] propia de la perfección simple; de lo contrario, no sería mejor en cualquier ser, pues incluiría algo a que repugna la razón de la perfección simple[32]. Pero a la relación a la criatura repugna el ser perfección simple, por ser relación a un término imperfecto y potencial. Lo que necesariamente coexige algún ser potencial —como la relación coexige un término, es decir, como algo simultáneo o anterior en naturaleza—, no es simplemente necesario ni, por consiguiente, simplemente perfecto.

quod negandum forsitan alicui videretur, scilicet quod aliquod essentiale non includit aliquem respectum ad extra.

Primo, per rationem fundatam in auctoritate sumpta ex ratione perfectionis simpliciter. Secundo, per rationem sumptam ex ratione divinae essentiae. Tertio, per rationem sumptam ex ratione intellectus divini. Quarto, ex ratione actus vel operationis divinae.

20. *Primo, ex ratione perfectionis simpliciter.*—Prima ratio talis est:

Quod est perfectionis simpliciter non includit per se relationem ad creaturam; sed aliquod essentiale in divinis est perfectionis simpliciter; ergo etc.

21. Probatio maioris: Perfectio simpliciter non includit aliquid per se cui repugnat per se ratio per se perfectionis simpliciter; quia tunc non esset in quolibet melius, cum includat aliquid cui repugnat ratio perfectionis simpliciter. Sed relationi ad creaturam repugnat quod sit perfectio simpliciter, cum sit ad terminum imperfectum et potentialem; quod autem necessario coexigit aliquod ens potentiale eo modo quo relatio coexigit terminum, tamquam scilicet aliquid secum simul natura vel prius, illud sic coexigens non est simpliciter necessarium nec, per consequens, simpliciter perfectum.

[31] Escoto usa constantemente el término *ratio* en este sentido. Su significado se aproxima al de "noción" o "definición"; pero estos términos no expresan el elemento real que *ratio* implica. "Concepto objetivo" sería una traducción exacta.

[32] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.382-384 (II 346-347); d.8 n.22-23. 57-168 (IV 162-163.239-241).

22. La menor aparece clara de la intención de Anselmo en quien hace esta distinción: "Todo lo que es más que relativo, o es tal que es absolutamente mejor ello que no-ello, o es tal que en algún ser es mejor no-ello que ello." Y, expuesta y declarada esta distinción, concluye: "Como es malo pensar que la sustancia de la naturaleza suma sea algo que en algún modo sería mejor no-ello que ello, es necesario que en ella todo absolutamente sea mejor ello que no-ello." Después infiere en especial lo que no es: "No es, por lo tanto, cuerpo ni algo que perciben los sentidos corporales." Y determina qué es o cómo es: "Por eso es necesario que sea vivo, sabio, omnipotente, verdadero, justo, eterno y todo lo que absolutamente es mejor ello que no-ello." Pero es obvio que muchos de estos elementos son esenciales en lo divino. Luego tenemos la menor, es decir, que algo esencial en lo divino es perfección simple, porque en cualquier ser es mejor que no-ello.

23. Esta doctrina de Anselmo puede, parece, deducirse de San Agustín[31]: "Juzgamos que los seres vivos son preferibles a los no-vivos, los inteligentes a los no-inteligentes, los justos a los no-justos, los felices a los miserables; y como, sin duda, anteponemos el Creador a las criaturas, es necesario que lo confesemos como sumamente vivo y conocedor de todo, justo, benignísimo y felicísimo". La consecuencia es, pues, ésta: 'Es necesario que

22. Minor patet ex intentione Anselmi *Monologio* 15 ubi ponit talem distinctionem: "Quidquid est praeter relativa aut est tale ut omnino melius sit ipsum quam non-ipsum, aut tale ut non-ipsum in aliquo sit melius quam ipsum". Et, exposita et declarata ista distinctione, concludit: "Sicut nefas est putare ut substantia summae naturae sit aliquid quo melius sit aliquo modo non-ipsum quam ipsum, sic necesse est ut sit omnino quidquid melius est ipsum quam non-ipsum". Et postea infert in speciali quid non est: "Non est ergo, inquit, corpus, nec aliquid eorum quae corperei sensus discernunt". Et post subdit in speciali quid vel quale est: "Quare, inquit, necesse est ipsum esse viventem, sapientem, omnipotentem, verum, iustum, aeternum et quidquid absolute est melius ipsum quam non-ipsum". Planum est autem quod multa istorum sunt essentialia in divinis. Habetur ergo ista minor: quod aliquod essentiale in divinis est perfectio simpliciter, quia melius est in quolibet ipsum quam non-ipsum.

23. Ista sententia Anselmi videtur posse accipi ab Augustino XV *De Trinitate* cap.4: "Viventia non viventibus, intelligentia non intelligentibus, iniustis iusta, beata miseris praeferenda iudicamus; ac per hoc, quoniam rebus creatis creatorem sine dubitatione praeponimus, oportet ut persumme vivere et cuncta intelligere iustumque et benignissimum et beatissimum fateamur". Haec ille. Tenet autem haec consequentia per propositionem hanc: 'Necesse est ut creator sit quidquid in ent[illegible]n,

[33] Anselmus, *Monolog.* c.15: PL 158,162-163.
[34] August., *De Trin.* XV c.4 n.6: PL 42,1061.

el Creador sea todo lo que en los seres es preferible ello a no-ello', o, como dice Anselmo, "es mejor ello que no-ello" [35].

24. *Segundo, por el concepto de la esencia divina.*—La segunda razón en prueba de que algo esencial no incluye relación *ad extra,* es ésta [36]:

praefertur ipsum non-ipsi', vel ut Anselmus dicit: "Melius est ipsum quam non-ipsum".

[10] 24. *Secundo, ex ratione divinae essentiae.*—Secunda ratio ad considerationem talis est:

[35] Sigue, según Lychetus, una larga interpolación en los textos de Wadding y Vivès. Añade, sin embargo, que lo que en ella se dice, bien entendido, no contiene falsedad. He aquí la interpolación: "Puede aducirse también la autoridad de Hilario cap. pen. [*De Trin.* XII n.52: PL 10,467] en favor de esta sentencia. Hablando del Padre, dice: "Es generación absoluta del perfecto Dios, que es tu Verbo, sabiduría y virtud, para que sea siempre inseparable de ti el que, con estos nombres de tus propiedades eternas, ha nacido de Ti." Ahora bien, el Hijo de Dios no recibió por nacimiento nada que dice relación *ad extra.*

Mediante el mismo término medio —perfección simple—, podría argüirse de otro modo, tomando por término mayor el extremo 'relación de razón'. La premisa mayor sería ésta: La perfección simple no incluye relación de razón. La menor sería la misma de antes —algo esencial en lo divino es perfección simple—. La conclusión sería que algo esencial en lo divino no incluye relación de razón. Ahora bien, toda relación de Dios a las criaturas es sólo de razón, como consta de *Ordinatio* I d.30 [VI 169-202]. Luego algo esencial no incluye relación *ad extra.*

Esta mayor —la perfección simple no incluye relación de razón— la pruebo como probé la primera mayor, basada en la relación *ad extra.* A la relación de razón repugna la perfección simple, pues la relación de razón, que sólo tiene ser en la consideración del entendimiento, es ser disminuido, posee menos entidad que cualquier ser real.

Por el mismo término medio —perfección simple— puede argüirse de un tercer modo, usando como término mayor el extremo 'la relación en común': La perfección simple no es ninguna relación ni incluye *per se* relación alguna *ad extra.* La menor y la conclusión como antes.

Esta mayor se prueba: La relación de origen no es perfección simple. Ahora bien, si alguna relación fuese perfección simple, lo sería la de origen.

A estas razones que proceden del mismo término medio puede responderse: Una cosa es decir que algo es perfección simple y otra cosa el decir que algo es de perfección simple. Lo primero implica que es esencialmente o quiditativamente perfección simple. Lo segundo no implica que es esencialmente perfección, sino que sólo conviene denominativamente a la perfección simple.

Es de perfección simple aquello que la requiere en el sujeto de que es predicado denominativamente y la muestra como inhiriendo en él o la sigue universalmente. Así algo es de perfección simple de tres modos: Preexigiéndola, mostrándola o manifestándola y simplemente siguiéndola.

Similarmente puede explicarse lo de Anselmo [cf. *supra* nota 6]: "En cualquier ser es mejor ello que no-ello." Esto es verdad entendiéndolo de la predicación denominativa, en cuanto lo preexige, lo muestra y lo sigue, o "en todo ser es mejor ello que no-ello", como el ser denominativamente pone el ser simplemente perfecto, no como el ser blanco pone el ser colorado, sino como el ser blanco o colorado pone el ser superficiado. De donde se sigue que, si en algún ser no es mejor que sea superficiado, tampoco será mejor que sea blanco.

Explíquese de modo análogo el texto de Agustín referente a lo "preferible" [cf. *supra* nota 34]. Cuál sea la intención de Anselmo, búscalo en el c.17, donde dice: "Todo lo que es lo es del mismo modo y de una consideración, y todos aquellos nombres significan lo mismo" [ANSELMUS, *Monolog.* c.17: PL 158,166]. Es decir, los nombres de que habló antes, "bueno", "justo", etc.

Además, se objeta contra la razón en su primera fórmula: Concluye que todo lo esencial es *ad se* (absoluto), porque todo lo esencial es de perfección simple. Pero ello es falso, como consta de los ejemplos de Anselmo y Agustín, pues Agustín habla de "potentísimo", "justísimo" y Anselmo de "omnipotente", "justo", etc., etc., y estos términos dicen relación *ad extra*".

[36] Cf. *supra* n.19.

'En Dios hay esencia en completa actualidad *ex natura rei*', es decir, ni la esencia ni algo incluido *per se* en ella o en su actualidad se da en ella 'precisamente' por la consideración de ningún entendimiento. Esta proposición, así entendida, aparece suficientemente manifiesta de la explicación del término 'esencia', al principio de este artículo [37].

25. De la proposición precedente se sigue esta otra, que es la mayor de la razón: 'Si algo es esencialmente idéntico a la esencia, existe actualmente en Dios de la naturaleza de la cosa', ya le sea esencialmente idéntico con identidad adecuada —como en las criaturas lo concebido por la definición es idéntico a lo concebible por lo definido—, ya le sea idéntico como incluido esencialmente en ella —como lo concebido por una parte de la definición puede decirse idéntico a lo concebido por lo definido—. Que algo sea realmente en acto, y lo que le es esencialmente idéntico, de un modo o de otro, no sea realmente en acto parece contradictorio. Ahora bien, la intelectualidad, o la vida intelectual, es esencialmente idéntica a la esencia divina; no sólo le es idéntica —y con identidad simple, como acaso le es idéntico todo atributo—, sino que, si se definiera la esencia divina, la intelectualidad o la vida intelectual no quedaría fuera de su definición, como queda 'sabio' o 'bueno'.

26. La premisa mayor es evidente: Según lo dicho al prin-

'In Deo est essentia sub completa actualitate essentiae et hoc mere ex natura rei'; sic intelligendo quod nec essentia nec aliquid per se inclusum in illa vel actualitate eius sit ibi praecise ex consideratione cuiuscumque intellectus. Haec propositio sic intellecta satis patet ex dictis in principio istius articuli, exponendo quid intelligendum sit per istum terminum qui est 'essentia'.

25. Ex hac propositione sequitur ista quae est maior rationis, scilicet quod 'si aliquid est idem essentialiter essentiae illud est actu in Deo mere ex natura rei'; et hoc sive sit idem essentialiter identitate adaequata, sicut in creaturis est illud idem quod intelligitur per definitionem ei quod intelligitur per definitum, sive sit idem tanquam inclusum essentialiter in illo, quo modo illud quod intelligitur per partem definitionis posset dici idem ei quod intelligitur per definitum. Nam contradictio videtur esse quod aliquid sit realiter actu et quod illud quod est idem sibi essentialiter, hoc modo vel illo, non sit realiter in actu. Nunc autem, intellectualitas sive vita intellectiva vel intellectualis est idem essentialiter essentiae divinae; sic intelligendo quod non tantum est idem realiter ipsi essentiae, et hoc identitate simplici, sicut forte quodcumque attributum ponitur idem ipsi essentiae, sed hoc modo est idem sibi quod, si ipsa essentia divina definiretur, vita intellectualis sive intellectualitas non esset extra eius definitionem, sicut 'sapiens' vel 'bonum'.

[11] 26. Maior patet: Nam, secundum iam dicta in principio istius

[37] Cf. *supra* n.5-7.

cipio de este artículo[38], la esencia existe en Dios *ex natura rei*. Luego también lo que se incluye en la esencia.

27. La premisa menor se entiende en el sentido de que la intelectualidad no es como un atributo secundario que le adviene a la esencia, sino que es perfección absolutamente íntima. Como la vida no es en Dios un acto atribuido o adventicio, sino totalmente íntimo e idéntico a la esencia, la vida intelectual es esencialmente idéntica a la esencia primera.

28. Esta menor, así entendida, se prueba por autoridad y por razón.

La autoridad es de San Agustín[39]: "La vida, escribe, que se dice existir en Dios es su esencia y naturaleza; pues tal vida no es como la que existe en el árbol o en el ganado, que tiene sentido, pero carece de entendimiento, sino que la vida, que es Dios, siente y entiende todas las cosas y las siente con la mente, no con el cuerpo, pues Dios es espíritu". Quiere decir, pues, que la vida, que es la esencia divina, es *per se* intelectual.

Dice también Agustín[40], hablando de Dios: "Donde existe la vida primera y suma, el vivir no es distinto del ser, sino que el ser y el vivir son idénticos". Y declarando cómo es tal vivir intelectual, añade: "Primero y sumo entendimiento, en el que el vivir no se distingue del entender".

29. La premisa menor se prueba también por razón: Lo que

articuli, essentia est ibi ex natura rei; ergo quidquid includitur in ratione essentiae.

27. Minor sic intelligitur quod intellectualitas quidem non habet rationem attributi quasi secundi advenientis ipsi, sed rationem perfectionis omnino intimae; quemadmodum vita etiam in Deo est actus non attributus sive adveniens sed omnino intimus et idem essentiae, ita etiam vita perfecta quae soli Deo convenit, cuiusmodi est vita intellectualis, est idem essentialiter ipsi primae essentiae.

28. Haec minor, sic intellecta, probatur auctoritate et ratione.

Auctoritate Augustini XV *De Trinitate* cap.5: "Quae vita, inquit, dicitur in Deo, ipsa est essentia eius atque natura; haec autem vita non talis est qualis inest arbori, nec qualis inest pecori quod habet sensum sed nullum habet intellectum; at illa vita quae Deus est sentit atque intelligit omnia, et sentit mente non corpore, quia spiritus est Deus". Haec ille. Vult ergo dicere quod illa vita quae est essentia divina est per se intellectualis.

Item, VI *De Trinitate* cap. ultimo loquens de Deo ait sic: "Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem esse et vivere"; et quale sit illud vivere, quia intellectuale, subdit: "primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere aliud intelligere". Haec ille.

29. Minor etiam ista ratione probatur sic: Cuicumque non repugnat

[38] Cf. *supra* n.5.
[39] AUGUST., *De Trin.* XV c.5 n.7: PL 42,1061.
[40] AUGUST., *De Trin.* VI c.10 n.11: PL 42,931.

puede ser esencialmente idéntico a una sustancia, no le conviene verísimamente si no le conviene esencialmente. Pero la intelectualidad puede ser esencialmente idéntica al ser en el que se da. Aparece claro en las criaturas; en cualquiera sustancia intelectual, la intelectualidad es de su esencia; en el hombre, en concreto, la racionalidad se incluye en la esencia, es decir, la intelectualidad importada por el término 'racional' es esencialmente idéntica al hombre, es lo más completo y actual en su esencia. Luego la intelectualidad de Dios, quien es verísimamente intelectual, será esencialmente idéntica a su esencia.

30. *Tercero, por la noción del entendimiento divino.*—La tercera razón se basa en el entendimiento divino [41]:

Ningún entendimiento tiene su ser actual, propio y primero de entendimiento, por un acto de intelección que le es propio o es propio de su supósito. Ello es evidente. Todo acto de entender, o preexige naturalmente el entendimiento, cuyo acto es, actualizado en su ser propio, o al menos lo coexige. De ningún modo cabe atribuir al entendimiento su ser actual propio de entendimiento ni algo incluido *per se* en él por el acto de entender. Todo acto es posterior y, por lo mismo, preexige su sujeto. Luego el entendimiento divino, en cuanto entendimiento, no recibe su 'ser' por el 'entender' divino. Ahora bien, la comparación de la esencia divina a un ser forastero tiene su 'ser' actual propio y

esse idem alicui substantiae essentialiter, illud non convenit verissime alicui substantiae, nisi conveniat sibi essentialiter. Sed intellectualitati non repugnat esse idem cui convenit essentialiter; sicut patet in creaturis, quia quaecumque substantia est intellectualis intellectualitas est intra rationem essentialem eius; sicut etiam in speciali patet in homine, in cuius ratione ponitur 'rationale' et, per consequens, ista intellectualitas quae per se intelligitur per 'rationale' est idem homini essentialiter, imo ut actualissimum et completissimum in essentia. Ergo cum Deus verissime sit intellectualis eius intellectualitas erit idem essentialiter eius essentiae.

[12] 30. *Tertio, ex ratione intellectus divini.*—Tertia ratio sumitur ex parte intellectus divini sic:

Nullus intellectus habet esse actuale proprium et primum intellectus per aliquem actum intelligendi convenientem sibi vel supposito secundum ipsum. Hoc patet: quia omnis actus intelligendi vel naturaliter praeexigit intellectum cuius est, habentem proprium actuale esse intellectus, vel saltem coexigit; ita quod nullo modo tale esse actuale proprium intellectus, nec aliquid per se inclusum in tali esse actuali, per actum intelligendi ipsi intellectui attribuitur, quia omnis actus est posterior et ideo praeexigit suum prius. Ergo in Deo intellectus ut intellectus suum primum esse actuale, nec aliquid per se inclusum in illo esse, non habet praecise per intelligere divinum. Sed comparatio essentiae divinae ad quodcumque extra habet proprium et primum esse suum actuale per intelligere divinum;

[41] Cf. *supra* n.19.

primero por el 'entender' divino. Luego el entendimiento divino, en cuanto entendimiento en acto, no incluye comparación *ad extra*.

31. Prueba de la menor: Siendo la comparación de cualquier elemento intrínseco a Dios a cualquier ser extrínseco una relación de razón, tiene su ser primero y propio por el acto del entendimiento comparante. Pero cualquier elemento intrínseco a Dios que puede ser comparado a un ser extrínseco por un acto del entendimiento creado puede ser también comparado a él por un acto del entendimiento divino; el entendimiento divino, como es adecuado a todo ser extrínseco y comprehensivo de él, puede entenderlo en toda su inteligibilidad. Además, todo lo que el entendimiento divino, por su intelección, puede comparar a otro ser, lo compara actualmente; no hay en él ninguna potencia no actualizada respecto de ningún elemento extrínseco. Luego todo elemento intrínseco suyo es comparado actualmente, por un acto suyo de intelección, a todo ser extrínseco a que es comparable. Y, por consiguiente, la comparación de todo elemento intrínseco suyo a todo elemento extrínseco a que puede ser comparado tiene 'ser' propio actual por un acto de su entendimiento comparante. No digo toda comparación, sino alguna comparación de tal extremo a tal extremo, pues hay también comparación por el entendimiento creado que no es formalmente aquélla.

32. De lo que antecede aparece ulteriormente manifiesta la segunda parte de la menor; es decir, que la comparación de un elemento intrínseco a un ser extrínseco tiene su 'ser' propio y

ergo intellectus in Deo, ut actu intellectus, non includit aliquam comparationem ad extra.

31. Probatio minoris: Comparatio cuiuscumque intrinseci in Deo ad quodcumque extrinsecum, cum sit respectus rationis, habet esse suum primum et proprium per actum alicuius intellectus comparantis; sed quodcumque intrinsecum potest ad quodcumque extrinsecum per quemcumque actum intellectus creati comparari, illud ad idem comparari potest per actum intellectus divini; quia intellectus ille potest obiectum illud sub omni ratione ex parte obiecti intelligere sub qua est intelligibile, cum sit ei adaequatus et eius comprehensivus. Sed quidquid intellectus divinus potest ad quodcumque comparare intelligendo, hoc actu intelligendo comparat, quia nulla est ibi potentia sine actu ad quodcumque intrinsecum; ergo per actum intellectus divini actu comparatur quodcumque intrinsecum ad quodcumque aliud ad quod potest intelligendo comparari; et, per consequens, comparatio cuiuscumque talis ad quodcumque tale habet 'esse' suum proprium actuale per actum intellectus divini comparantis; non dico quaecumque comparatio huius ad hoc, quia non formaliter illa qua intellectus creatus comparabit, sed aliqua comparatio huius extremi ad hoc extremum.

32. Ex hoc, ulterius, patet secunda pars minoris, scilicet quod comparatio alicuius intrinseci ad aliquod extrinsecum habet suum primum esse et proprium per illud intelligere; quia illud intelligere est primum

primero por el entender divino, pues tal entender es el primero respecto de todo objeto extrínseco, y lo es con primacía esencial o de perfección, y, siendo eterno, con primacía de duración No es simultáneo ni posterior en perfección al entender creado —en ambos casos sería limitado y medido—, ni es simultáneo ni posterior en duración al entender creado; —de lo contrario, el entender divino, en cuanto entender, sería nuevo— [42].

33. *Cuarto, por la noción del acto o de la operación divina.*— La cuarta razón [43] se funda en la operación o el acto de entender:

El acto por el que Dios comprende su esencia como objeto beatífico, en cuanto tal acto, se da en Dios de la naturaleza de la cosa. Pero Dios comprende su esencia como objeto beatífico por su entender en cuanto tal. Luego se da en él de la naturaleza de la cosa.

34. Prueba de la mayor: La infinidad intensiva no compete a un ente de razón, sólo compete al ser real; el ente de razón sólo es relación de razón, y, como se verá más abajo, en la cuestión quinta [44], a ninguna relación, ni a la real, compete la infinidad. Pero el acto por el que Dios comprende su esencia en cuanto infinita en toda su inteligibilidad es infinito; un objeto infinito, en cuanto infinito, sólo puede ser comprehendido por un

intelligere respectu huius obiecti, et primitate essentiali sive perfectionis et primitate durationis quia aeternum. Nec enim est simul perfectione cum intelligere creato nec posterius, quia utroque modo sequitur quod esset limitatum et mensuratum; nec est simul nec posterius durationе quocumque intelligere creato, quia tunc sequeretur quod intelligere in Deo ut intelligere esset novum.

[13] 33. *Quarto, ex ratione actus vel operationis divinae.*—Quarta ratio sumitur ex parte operationis seu actus intelligendi, et hoc sic:

Actus ille quo Deus comprehendit essentiam suam ut obiectum beatificum sub ratione qua talis est in Deo ex natura rei; sed per intelligere ut intelligere comprehendit essentiam suam ut obiectum beatificum; ergo.

34. Maior probatur: Quia infinitas intensiva non competit alicui enti rationis sed solum enti reali; quod arguo: quia omne ens rationis est sola relatio rationis, sed nulli relationi infinitas competit, etiam reali, ut patebit infra quaestione V. Illud autem quo Deus comprehendit essentiam suam ut infinitam, sub ratione qua est comprehensivum, est infinitum, quia infinitum obiectum ut infinitum comprehendi non potest

[42] Sigue una adición: "O la razón podría construirse así: Ninguna potencia tiene su primer ser (*esse*) por su operación. Ello es evidente; pues nada se da a sí mismo el ser, como consta de *De Trin.* I [AUGUSTINUS, *De Trin.* I c.1 n.1: PL 42,820], ni, por consiguiente, potencia alguna recibe su primer ser por la operación que deriva de ella. Pero todo entender es operación del entendimiento en cuanto entendimiento. Luego el entendimiento divino en cuanto tal no tiene su primer ser por su operación. Pero todo lo que es en Dios por la operación *ad extra*, en cuanto tal, tiene su ser por la operación del entendimiento o la intelección; siendo su ser un ser de relación de razón, consiste en la consideración del entendimiento. Luego etc."

[43] Cf. *supra* n.19.

[44] Cf. *infra*: *Quodl.* q.5 n.16ss.

acto infinito en cuanto infinito. Luego, como lo simplemente infinito en perfección no incluye *per se* nada a que repugne intrínsecamente la infinidad, síguese que lo simplemente infinito no es ente de razón ni incluye *per se* primeramente un ente de razón.

35. *Uniendo en una las cuatro razones.*—Uniendo estas proposiciones, expuestas y probadas [45], como premisas en un silogismo, se arguye del modo siguiente: Lo que es esencialmente idéntico a la esencia divina existe en acto en Dios de la naturaleza de la cosa. Pero la intelectualidad o la vida intelectual es tal, es decir, es esencialmente idéntica a su esencia. Luego la intelectualidad existe en Dios de la naturaleza de la cosa.

36. De ello se sigue ulteriormente: Todo lo que es intelectual en acto o viviente con vida intelectual de la naturaleza de la cosa tiene en acto o puede tener en acto entendimiento en cuanto tal e intelección en cuanto tal. Ahora bien, como se concluyó en el primer silogismo, Dios es intelectual en acto o viviente con vida intelectual de la naturaleza de la cosa. Luego Dios tiene actualmente o puede tener en acto entendimiento en cuanto tal e intelección en cuanto tal.

Pero no puede tener en acto alguna entidad real o de la naturaleza de la cosa que ya no la posea; lo contrario iría contra su simplicidad. Luego Dios tiene en acto, de la naturaleza de la cosa, entendimiento en cuanto tal e intelección en cuanto tal.

Pero ninguna relación de Dios *ad extra* ni algo suyo que incluye tal relación es actual de la naturaleza de la cosa, porque ningu-

aliquo actu nisi infinito ut infinito; ergo, cum infinitum simpliciter in perfectione non includat per se aliquid cui intrinsece repugnat infinitas, sequitur quod infinitum simpliciter non est ens rationis nec includit per se primo ens rationis.

35. *Idem probatur ex praedictis insimul sumptis.*—Istas propositiones expositas et probatas coniungendo loco maioris et minoris in syllogismo, arguitur sic: Illud quod est essentiae divinae idem essentialiter est actu in Deo mere ex natura rei; sed intellectualitas sive vita intellectualis est huiusmodi; ergo est in Deo mere ex natura rei.

[14] 36. Ex hoc ulterius: Quidquid est actu intellectuale sive vivens vita intellectuali, et hoc mere ex natura rei, habet actu vel potest habere actu intellectum ut intellectum et intelligere ut intelligere; Deus autem est actu intellectualis sive vivens vita intellectuali mere ex natura rei, sicut conclusum est in primo syllogismo; ergo Deus habet actu vel actu potest habere intellectum ut intellectum et intelligere ut intelligere.

Sed non potest habere actu aliquod ens reale sive ex natura rei quod iam non habet ex natura rei, quia hoc esset contra eius simplicitatem; ergo Deus actu habet intellectum ut intellectum et intelligere ut intelligere, et hoc mere ex natura rei.

Sed nullus respectus Dei est ad extra nec aliquid per se includens

[45] Cf. *supra* n.20.24.30.33.

na relación suya *ad extra* puede ser real, sino sólo de razón. Luego algo esencial en Dios, como el acto de entender, es de tal manera absoluto, que ni es relación *ad extra* ni algo que la incluye *per se*.

37. La mayor del segundo silogismo [46] se prueba: Una naturaleza verdaderamente viviente tiene o puede tener realmente una operación vital que sea entidad real; es decir, una entidad que ni sea ente de razón ni incluya *per se* un ser de razón, pues tal operación es perfección propia de la naturaleza intelectual; por eso se dice que la bienaventuranza de la naturaleza intelectual consiste en dicha operación. Y la perfección propia, principalmente la perfección beatífica de la naturaleza que tiene ser vivo de la naturaleza de la cosa, no puede ser ni incluir *per se* un ente de razón que es de tal manera minimizado, que no puede ser una perfección *per se* del ente real. Ahora bien, la intelección en cuanto tal es la operación propia de la naturaleza que vive con vida intelectual.

38. Si alguien, actuando de protervo, negara lo dicho de Dios, habría que replicarle que, al parecer, el Filósofo [47] lo concede, especialmente de Dios. Tratando de la cuestión del entendimiento y de la intelección divina, escribe: "Si Dios no entiende en acto, sino que se halla como dormido, ¿qué hay en El de insigne y venerable? Pues aunque entienda, no es su inteligencia, sino potencia. Por lo tanto, no será sustancia, pues su honorabilidad deriva de su inteligencia". Por eso en otro lugar

talem respectum est in Deo actu ex natura rei, quia respectus eius ad extra non potest esse nisi relatio rationis; ergo aliquod essentiale, puta intelligere, est sic absolutum quod nec est respectus ad extra nec per se talem respectum includens.

37. Maior secundi syllogismi probatur sic: Natura vivens vere habet realiter vel habere potest operationem vitalem quae sit ens reale, sic intelligendo quod nec sit ens rationis nec per se tale ens includens, quia operatio talis est propria perfectio naturae intellectivae; unde et in ista ponitur consistere beatitudo talis naturae. Propria autem perfectio et praecipue beatifica naturae habentis esse vivum ex natura rei non potest esse ens rationis nec per se includens ens rationis, quia ens rationis est ita diminutum quod non potest esse perfectio per se entis realis; nunc autem intellectio ut intellectio est propria operatio naturae viventis vita intellectuali.

38. Et si, proterviendo, negetur hoc in Deo, Philosophus videtur specialiter hoc concedere de ipso XII *Metaphysicae* ubi tractans quaestionem de intellectu et intelligere divino ait sic: "Si non intelligat (supple Deus) actu, sed habet se quemadmodum ut sit dormiens, quid utique, inquit, esset insigne et venerabile? Sive intelligat, non est autem hoc quod sua intelligentia sed potentia, non erit itaque optima substantia; per

[46] Cf. *supra* n.36.
[47] Aristot., *Metaph.* XII c.9 (1074b 18-22).

dice [48]: "Que la felicidad perfecta es cierta operación especulativa aparece y aparecerá ciertamente de esto. Pues sospechamos que los dioses son máximamente bienaventurados y felices. Pero ¿qué acciones debemos atribuirles?". Y después de excluir de ellos las acciones propias de las virtudes morales, añade: "Sin embargo, todos han sospechado que viven y no conviene que duerman". Poco después concluye: "Por eso, la actividad de Dios, trascendente en felicidad, es especulativa; y, por consiguiente, entre las actividades humanas, la que es más similar a ella será felicísima".

3. Sentido de 'más inmediato'

39. Respecto del cuarto término, 'más inmediato' [49], hay que distinguir también. En un sentido significa un medio entre lo primero y lo último; y en tal caso es 'más inmediato positivamente'. En otro sentido quiere decir que entre él y lo primero no hay medio, o hay menos medios que entre el tercero y el primero; y en tal caso es 'más inmediato negativamente'. Ejemplo: La superficie es más inmediata a la sustancia que al color, tiene razón de medio entre ellos. Pero la capacidad de reír es más inmediata negativamente al hombre que su color. Pues no media entre tales extremos positivamente, sino que excluye medio entre el hombre y su capacidad de reír más bien que entre el hombre y su color. Brevemente, dígase 'más inmediato positivamente' lo

'intelligere' enim ei honorabile inest". Ideo X *Ethicorum* cap.10: "Perfecta felicitas, quoniam speculativa quaedam est operatio, apparet et hinc utique apparebit. Deos enim maxime suspicati sumus beatos et felices esse; actiones autem quales attribuere debitum est ipsis". Et post, exclusis ab eis actionibus virtutum moralium, subdit: "Sed tamen vivere omnes suspicati sunt eos et operari, non enim oportet dormire". Et paulo post concludit: "Quare Dei operatio beatitudine differens speculativa utique erit; et humanarum utique, quae huic cognatissima, felicissima".

3. De intellectu 'immediatioris'

[15] 39. De quarto termino scilicet 'immediatius' est distinguendum, quia dicitur immediatius aliquid dupliciter: Vel ita quod ipsum sit medium inter primum et ultimum, et tunc est 'immediatius positive'; vel ita quod inter ipsum et primum non sit medium aut pauciora sint media quam inter tertium et primum, et sic est 'immediatius negative'. Exemplum: superficies est immediatior substantiae quam color, ita quod habet rationem medii positive inter illa; sed 'risibile' est immediatius homini quam color negative; non enim mediat inter illa extrema positive sed magis excluditur medium inter hominem et 'risibile' quam inter hominem et colorem. Ut sic breviter dicatur esse 'immediatius positive' quod

[48] Aristot., *Ethica ad Nic.* X c.8 (1178b8-11).
[49] Cf. *supra* n.4.

que es incluido como medio entre extremos; y dígase 'más inmediato negativamente' lo que más bien excluye medio.

40. 'Más inmediato' puede distinguirse también de otro modo, según la realidad y según la razón: 'Más inmediato' y 'menos inmediato', o 'más mediato', no se hallan sin orden. Ahora bien, el orden, parece, no puede concebirse sin distinción. Pero como aquí no se inquiere cuál es la distinción entre lo esencial y lo nocional, o entre ambos y la esencia, no me detengo a exponer esta distinción de la 'inmediatez'. Con todo, de la distinción que se ponga entre lo esencial y lo nocional, o entre ambos y la esencia, dependerá cuál de ellos, lo esencial o lo nocional, es más inmediato a la esencia.

41. *Resumen del primer artículo.*—Resumen de lo dicho en este primer artículo. La 'esencia' es la entidad a que se comparan los elementos cuyo orden se investiga. Estos elementos son 'lo esencial' y 'lo nocional'. Se investiga su orden a la esencia, es decir, cuál de ellos es 'más inmediato' a ella. Para la solución de la cuestión son de capital importancia las dos distinciones expuestas en este artículo de 'lo esencial' y de 'lo más inmediato': La distinción de lo 'esencial' en esencial meramente *ad intra* y en esencial *ad extra*[50], y la distinción de lo 'más inmediato'[51] en más inmediato positivamente —el que es medio entre dos extremos— y en más inmediato privativamente —el que no requiere medio entre él y el primero como entre dos extremos.

tanquam medium inter extrema includitur, et illud 'immediatius' dicatur 'negative' ubi aliquid tanquam medium magis excluditur.

40. Posset autem alio modo distingui de 'immediatiori' secundum rem et rationem: Quia 'immediatius' et 'minus immediatum' vel 'mediatius' non sunt sine ordine. Ordo autem non videtur posse intelligi sine distinctione; sed quia hic non quaeritur qualis est distinctio essentialium a notionalibus vel utrorumque ab essentia, ideo ista distinctio 'immediationis' non tractatur ad praesens; sed qualiscumque sit distinctio essentialium a notionalibus vel utrorumque ab essentia secundum ista dicetur quod istorum sit immediatius ipsi essentiae, puta essentiale et notionale.

41. *Recollectio de primo articulo.*—Itaque, recolligendo de isto primo articulo, 'essentia' est illud ad quod fit eorum comparatio quorum quaeritur ordo; 'essentiale' autem et 'notionale' sunt illa quorum quaeritur ordo in comparatione ad essentiam. De 'immediatione' autem istorum ad illud primum est quaestio. Et principaliter requiritur propter solutionem duplex distinctio posita in hoc articulo: una de 'essentiali' alia de 'immediatiori'. Prima de 'essentiali' talis est: Alicuius essentialis ratio sive actualitas totalis est mere ad intra, alicuius autem ad extra. Secunda de 'immediatiori' talis est: quod aliquid dicitur esse immediatius positive ita quod ipsum ponitur medium, aliquid privative ita scilicet quod non requiritur medium aliquod inter ipsum et primum sicut inter aliud extremum et primum.

[50] Cf. *supra* n.17ss.
[51] Cf. *supra* n.39.

ARTICULO II

Solución de la cuestión

42. *Tres conclusiones.*—En este artículo segundo doy tres conclusiones: dos de ellas son breves, la tercera es la principal.

43. *Primera conclusión.*—La primera conclusión es ésta: Entendiendo la inmediatez en el primer sentido, nada nocional es más inmediato que algo esencial a la esencia divina.

Prueba: Lo que es más inmediato a lo primero no es excedido por el tercero, pues es medio entre aquél y éste. Pero cualquier nocional es excedido por todo lo esencial, pues lo esencial es común a las tres personas y lo nocional, no. Luego nada nocional es más inmediato a lo primero.

44. *Segunda conclusión.*—La segunda conclusión es ésta: Hablando de la inmediatez en el segundo sentido, algún nocional es más inmediato a la esencia que todo lo esencial que dice relación *ad extra.*

Prueba: Lo esencial que dice relación *ad extra* sólo conviene a Dios por la operación del entendimiento que lo compara *ad extra.* Lo nocional, por el contrario, conviene a la esencia *ex natura rei,* independientemente de la comparación *ad extra* por el entendimiento. Luego se requiere menos un medio entre la esencia y lo nocional que entre la esencia y lo esencial *ad extra,* entre los que media necesariamente un acto del entendimiento.

45. *Tercera conclusión. Dos pruebas. Primera.*—La tercera

ARTICULUS II

Quaestionis solutio

[16] 42. *Triplex conclusio.*—De secundo articulo, dico tres conclusiones, quarum duae sunt breves, tertia principalis.

43. *Prima conclusio.*—Prima est ista: Nullum notionale est immediatius ipsi essentiae divinae aliquo essentiali, et hoc loquendo de immediatione primo modo.

Hoc probatur sic: Quod est immediatius primo non exceditur a tertio, cum sit per se medium inter ipsum primum et tertium; sed omne essentiale excedit quodcumque notionale, quia essentiale est commune tribus, notionale vero non; ergo etc.

44. *Secunda conclusio.*—Secunda conclusio est talis: Omni essentiali includente respectum ad extra immediatius est essentiae aliquod notionale, et hoc loquendo de immediatione secundo modo.

Hoc probatur: quia tale essentiale non convenit ipsi Deo nisi per operationem intellectus comparantis ad extra; notionale autem convenit essentiae ex natura rei absque omni comparatione intellectus ad extra; ergo minus requiritur medium inter essentiam et notionale quam inter essentiam et essentiale, ubi necessario mediat actus intellectus.

45. *Tertia conclusio quae probatur dupliciter. Primo.*—Tertia con

conclusión es ésta: Algo esencial es más inmediato a la esencia que todo lo nocional con ambos modos de inmediatez.

Se prueba de dos modos:

Cual sería el orden real *per se* entre dos entidades si fueran realmente distintas, tal es el orden *per se* de razón entre ellas si sólo se distinguen por razón fundada en la cosa o causada meramente por un acto del entendimiento. Ahora bien, si se diera distinción real entre 'esencia', 'memoria perfecta' y 'decir perfecto', la memoria sería *per se* más inmediata en el orden real a la esencia que el 'decir'. Luego cual es la distinción entre ellos, tal es la inmediatez correspondiente.

46. Prueba *a posteriori* de la mayor: Si varias entidades sólo se distinguen por razón, entendida en cualquiera de los dos sentidos, deducimos su orden por el orden que tendrían si fuesen realmente distintas.

Prueba *a priori* de la mayor: Por 'orden *per se*' entiendo el que deriva de las razones *per se* de los extremos; por 'razón *per se*' de los extremos entiendo la razón *per se* esencial o quiditativa sin denominar aquello, el extremo, de que es razón de ser, en la realidad o en el entendimiento; pues lo que indiferentemente puede tener ambos seres, en la realidad y en el entendimiento, tiene, parece, razón quiditativa inteligible, independientemente de la determinación a este o al otro ser, en la realidad o en el entendimiento. De ello aparece clara la mayor: Donde permanece razón *per se* similar del orden, permanece or-

clusio est: Omni notionali est aliquod essentiale immediatius essentiae utroque modo immediationis.

Hoc probatur dupliciter, primo sic:

Qualis ordo per se realis esset inter aliqua si essent distincta realiter, talis per se ordo est inter illa correspondens illi distinctioni quam habent, utpote rationis si distinguantur ratione; et hoc sive ratione sumpta ex parte rei sive mere causata per actum intellectus [17]. Nunc autem, si esset distinctio realis inter ista, scilicet 'essentia', 'memoria perfecta' et 'dicere perfectum', memoria esset per se in ordine reali immediatior ipsi essentiae quam 'dicere'; ergo, et quocumque modo sit distinctio inter illa, eo modo est immediatio correspondens.

46. Maior probatur a posteriori sic: Ubi est distinctio rationis, sive uno modo sive alio accipiendo rationem, ibi concludimus ordinem sic distinctorum, ex hoc quod illa sic distincta haberent talem ordinem realem ubi essent distincta realiter.

Secundo, probatur a priori maior: 'Per se ordinem' intelligo qui est ex per se rationibus extremorum; et hoc accipiendo 'per se rationem' essentialem sive quiditativam, non denominando illud cuius est ratio ad esse in re vel in intellectu; siquidem illud quod indifferenter potest habere utrumque esse, videtur habere rationem quidditativam inintelligibilem non determinando ad hoc vel illud esse. Ex hoc patet maior: nam ubi manet per se ratio similis ordinis ibi manet similis ordo; sed in istis

den similar. Pero en los que son distintos, con ser real o de entendimiento —sean A y B—, permanece la razón *per se* similar del orden, es decir, sus razones quiditativas respectivas —pues el ser en el entendimiento no da a A su razón quiditativa—. Luego permanece orden similar entre ellos.

47. La menor es manifiesta: Si la esencia, la memoria perfecta y el decir perfecto fuesen realmente distintos, se daría ese orden entre ellos; por ser la esencia una naturaleza intelectual, tendría entendimiento perfecto y ulteriormente tendría o podría tener un objeto inteligible en acto, presente proporcionalmente a él. Ulteriormente se concluye: Sería, o podría ser memoria perfecta, pues la razón de la memoria perfecta es el entendimiento que tiene actualmente presente un objeto inteligible a él proporcionado. De ello se concluye ulteriormente: Si la memoria fuese o pudiera ser para el supósito que la poseyera perfectamente el principio de expresión, expresaría o podría expresar el conocimiento declarativo, correspondiente a ella. Ahora bien, el primer nocional, al menos el que incluye la primera relación positiva a alguna persona, es el 'decir'. Luego hay algo esencial que es más inmediato —de ambos modos— a la esencia que el primer nocional, y, por consiguiente, más inmediato que todo lo nocional. Como se ha argüido de la 'memoria' y del 'decir', puede argüirse de la voluntad y del objeto presente a ella y del acto de espirar.

48. *Segunda prueba.*—Segunda prueba: La potencia es más inmediata a la esencia que la acción realmente productiva que emana de la potencia. Ahora bien, todo lo nocional, o es acción

distinctis in tali vel in tali esse manet per se eadem ratio consimilis ordinis, quia ratio quidditativa A et ratio quidditativa B; ergo etc. Non enim esse in intellectu dat ipsi A rationem quidditativam.

47. Minor patet: Quia si illa ibi posita essent realiter distincta, esset talis ordo realis quod, quia esset essentia natura intellectualis perfecta, ideo haberet intellectum perfectum et ulterius haberet vel habere posset obiectum actu intelligibile proportionabiliter sibi praesens. Et ultra: ideo esset vel esse posset memoria perfecta, nam haec est ratio memoriae perfectae: intellectus habens obiectum intelligibile proportionatum actu sibi praesens. Et ex hoc ulterius: si ipsa esset vel esse posset supposito habenti eam perfecte principium exprimendi, ergo exprimeret vel exprimere posset notitiam declarativam correspondentem illi memoriae. Nunc autem, primum notionale, saltem quod includit primum respectum positivum ad aliquam personam, est 'dicere'; ergo primum notionale habet essentiale aliquod immediatius essentiae utroque modo et, per consequens, quodcumque aliud notionale. Sicut autem arguitur est de 'memoria' et 'dicere', similiter posset argui de voluntate et obiecto sibi praesente et actu spirandi.

48. *Secundo.*—Secundo ad idem sic: Essentiae immediatior est potentia quam actio realiter productiva secundum illam potentiam. Omne

productiva de alguna potencia divina, o supone producción, pues, o es producción de un supósito, o la supone. Y tal acción es de alguna potencia esencial, pues, o es del entendimiento, o de la voluntad. Luego alguna potencia esencial es más inmediata a la esencia que todo lo nocional.

49. *Resumen del segundo artículo.*—Por lo tanto, resumiendo este artículo, es claro que, del modo segundo, lo nocional es más inmediato a la esencia que algo esencial. Pero ningún nocional es más inmediato —de ambos modos— a la esencia que todo lo esencial; en cambio, algo esencial *ad intra* es más inmediato —de ambos modos— a la esencia que todo lo nocional, pues al menos el entendimiento es más inmediato a la esencia que el 'decir', que es el primer nocional, y, por lo tanto, es más inmediato que todo lo nocional. La voluntad es también más inmediata que el 'espirar' y, por lo tanto, más inmediata que todo lo perteneciente a la procesión del Espíritu Santo.

ARTICULO III

Respuesta a las objeciones

50. *Objeciones contra las dos razones de la tercera conclusión. Contra la primera.*—En este tercer artículo se objeta contra las dos razones aducidas en el artículo anterior [52] en favor de la tercera conclusión [53].

autem notionale est actio productiva secundum aliquam potentiam in natura divina vel supponens illam, quia est productio alicuius suppositi vel supponens productionem; omnis autem talis actio est alicuius potentiae quae habet rationem essentialis, vel quia est ipsius intellectus vel quia est ipsius voluntatis; ergo etc.

49. *Recollectio de secundo articulo.*—Sic igitur, quantum ad istum articulum, patet quod essentiali ad extra notionale est immediatius secundo modo. Nullo autem essentiali est aliquid notionale immediatius utroque modo; quolibet autem notionali est aliquod essentiale ad intra immediatius utroque modo, quia saltem intellectus est immediatior quam 'dicere', quod est primum notionale, et ita per consequens quocumque notionali. Voluntas etiam immediatior est ipso 'spirare', et per consequens quocumque pertinente ad processionem Spiritus sancti.

ARTICULUS III

Ad instantias

[18] 50. *Instatur contra duas rationes pro tertia conclusione. Contra primam.*—De tertio articulo, instatur contra istas duas rationes positas in II articulo pro tertia conclusione.

[52] Cf. *supra* n.45-48.

[53] Henricus Gand., *Summa* a.51 q.9 in corp. (III 939 n.4-9), q.10 ad 2 (943 n.6-10), a.58 q.1 in corp. (994-96 n.16-19), q.2 ad 3 (1004-05 n.32-35), q.5 ad 1 (1022-23 n.8-9); a.59 q.2 ad 1 (1033-34 n.32-35); a.60 q.1 ad 1 (1099-1100 n.7-12). Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.6 (IV 87-105); d.12 (V 25-64). II d.1 q.1 (ed. Vivès XI 6-15), I d.32 (VI 223-241).

Objeción contra la primera razón [54]:

Donde no permanece la misma razón de orden, no es necesario poner el mismo orden o un orden similar. Pero en lo divino, donde la distinción de la 'esencia', de la 'memoria' y del 'decir' es sólo de razón, no permanece la misma razón de orden que existiría si tal distinción fuera real. Luego no es necesario poner el mismo orden o un orden similar.

51. Prueba de la menor: En la criatura racional, la 'memoria' precede al 'decir'. Pero no sucede otro tanto en Dios si hablamos de la memoria en cuanto tal o en cuanto distinta de la esencia; el principio de la emanación personal es sola la esencia divina como tal, en cuanto se le une una relación real.

52. Ello se prueba de dos maneras:

a) El Verbo es expresivo de todo lo que en la esencia divina se contiene como encerrado. Luego Dios entiende en el Verbo todo lo que entiende distintamente. Luego en el entendimiento divino no puede admitirse una distinción actual entre la esencia y la memoria, que precedería en algún modo a la producción del Verbo. La mayor se prueba por Agustín [55], quien dice que el Verbo es el arte del Padre, arte pleno de todas las razones de los vivientes.

53. *b*) Además, la distinción de razón sólo puede darse por un acto de entender. Pero en Dios el primer acto de entender es el principio de emanación del Verbo, supuesta la propiedad per-

Contra primam sic:

Ubi non manet eadem ratio ordinis non oportet ponere eumdem vel consimilem; sed in divinis, ubi istorum 'essentia' scilicet 'memoria', 'dicere" est sola distinctio rationis, non manet eadem ratio ordinis quae est ubi ista sunt distincta realiter; ergo etc.

51. Probatio minoris: In creatura rationali ideo 'memoria' praecedit 'dicere' quia ipsa est principium dicendi; non sic autem in Deo loquendo de memoria ut memoria sive ut distincta ab essentia; imo ratio principiandi emanationem personalem est essentia divina sola sub ratione essentiae, ut ei coniungitur respectus realis.

52. Quod probatur dupliciter.

Primo sic: Verbum est expressivum omnium illorum quae in essentia divina quasi involute continentur; ergo in Verbo divino intelligit Deus quodcumque distincte intelligit; ergo non potest aliqualis distinctio actualis accipi in intellectu divino inter essentiam et memoriam praecedens quodammodo productionem Verbi. Primum probatur per Augustinum VI *De Trinitate* cap. ultimo ubi dicit, quod Verbum est ars Patris, plena omnium rationum viventium.

53. Item, distinctio secundum rationem non potest esse nisi secundum actum intelligendi; in Deo autem primus actus intelligendi est principium emanationis Verbi, supposita proprietate personali, cum Verbum

[54] Cf. *supra* n.45-47.

[55] AUGUST., *De Trin.* VI c.10 n.11: PL 42,931.

sonal; pues el Verbo se produce naturalmente por un acto natural del entendimiento. Luego no puede darse ninguna distinción *ad intra* o *ad extra* por ningún acto que cuasi precediera a la producción del Verbo.

54. Si les preguntamos a los que así objetan cómo se distinguen en Dios el entendimiento y la voluntad si su distinción no es presupuesta por las producciones de las personas, contestan: Puestas dichas producciones, la 'dicción' y la 'espiración', por la sola esencia como principio formal de ambas, el entendimiento puede compararlas a algo similar en las criaturas. La producción del entendimiento en la criatura es similar a una de las producciones, a la 'dicción', porque se da sin presuposición de ninguna otra producción; la producción de la voluntad es semejante a la otra, a la 'espiración', presupuesta la 'dicción'. De este modo, de la comparación *ad extra,* el entendimiento concibe estas producciones: la una como del entendimiento, la otra como de la voluntad, por su similitud con los actos del entendimiento y de la voluntad creados; por ello, el entendimiento concibe el principio de estas producciones bajo la razón de dos principios, del entendimiento y de la voluntad.

55. *Objeción contra la segunda razón.*—Objeción contra la segunda razón: La segunda razón queda refutada por lo que antecede: No es la memoria en cuanto tal ni el entendimiento, sino la esencia, el principio del 'decir'. Se concede que la esencia en cuanto tal es anterior a lo nocional. Pero de ello no se sigue que

producitur naturaliter et actu naturali ipsius intellectus; ergo nullo actu, quasi praecedente productionem Verbi, potest haberi distinctio ad extra vel ad intra.

54. Et si quaeratur ab eis, quomodo ergo distinguitur in Deo intellectus et voluntas, si non praesupponitur in Deo distinctio productionibus personarum; dicunt quod, positis illis productionibus, 'dictione' et 'spiratione', et hoc per solam essentiam ut principium formale respectu utriusque productionis, potest intellectus divinus comparare eas ad aliqua similia in creaturis. Uni autem similis est productio intellectus in creatura, quia ipsa est nulla praesupposita; alteri similis est productio voluntatis, quia ipsa est altera praesupposita; et ita, ex tali comparatione ad extra, intellectus concipit istas productiones, unam quasi intellectus et aliam quasi voluntatis, propter similitudinem istarum ad istos actus; et propter istud istarum productionum principium productivum concepit intellectus sub ratione istorum duorum principiorum, scilicet intellectus et voluntatis.

55. *Instantia contra secundam rationem.*—Per hoc impeditur secunda ratio: quia memoria ut memoria vel intellectus non habet rationem principii respectu 'dicere', sed ipsa essentia; et bene conceditur quod essentia ut essentia prior est notionali, sed non habetur per hoc quod aliquod

algo esencial, distinto en algún modo de la esencia, sea más inmediato a la esencia que algo nocional.

56. *Respuesta a la primera objeción. Respuesta a la razón.* – Respuesta a estas objeciones[56]:

La primera objeción[57] –a ella se reduce la segunda– puede refutarse de muchas maneras: No parece que puede ponerse un mismo principio formal productivo de dos producciones de especie diversa, especialmente de producciones tales que una de ellas presuponga necesariamente a la otra. Tampoco se ve la razón de por qué las producciones, y producciones necesarias, cuyo principio formal de la misma razón es uno, sean de determinada pluralidad. Pero estos puntos los difiero para la cuestión próxima[58]. Aquí sólo se confirma mi primera razón[59], contra la que se dirige esta objeción.

57. Cuando contra la mayor de la primera razón se dice que, no permaneciendo la misma razón de orden, no permanece el mismo orden[60], lo concedo de la razón que es primera y causa *per se* del orden, como se afirma universalmente de la razón del primer orden *per se* de cualesquiera entidades. Según ello, arguyendo en contra, asumo esta mayor: Donde permanece idéntica la primera razón *per se* del orden permanece el mismo orden *per se*. Pero la primera razón *per se* del orden de la 'memoria' y del 'decir' se funda en las razones *per se* de la memoria y del decir; es decir, en que la memoria es memoria y el decir es decir.

essentiale, aliquo modo distinctum ab essentia, est immediatius quam aliquod notionale.

[19] 56. *Ad primam instantiam. Ad rationem.*—Contra ista:

Ratio posset multipliciter improbari: Quia duarum productionum alterius rationis non videtur posse poni idem principium formale productivum, et specialiter talium productionum quarum una non potest poni nisi iam altera ponatur. Non videtur etiam ratio quare productiones sint alicuius determinatae pluralitatis, respectu quarum unum est principium formale eiusdem rationis, et hoc in productionibus necessariis; tamen ista usque ad proximam quaestionem differatur, et hic tantum ratio prima confirmatur.

57. Cum enim accipitur, contra maiorem primae rationis, quod non manente eadem ratione ordinis non manebit idem ordo, conceditur de illa quae est prima et per se causa et ratio ordinis, sicut universaliter tenetur de prima per se ordine quorumcumque. Et iuxta hoc, arguendo ad oppositum, assumo hanc maiorem: Ubi manet prima per se ratio ordinis eadem ibidem manet idem per se ordo; sed prima per se ratio istorum ordinis, scilicet 'memoriae' et ipsius 'dicere', est ex per se ratio-

[56] Cf. *supra* n.50-55.
[57] Cf. *supra* n.50-54.
[58] Cf. *infra*: *Quodl.* q.2.
[59] Cf. *supra* n.45-47.
[60] Cf. *supra* n.50.

Por lo tanto, en cualquier ser, real o disminuido —de razón— en que la memoria y el decir se conciben, se ve inmediatamente en sus razones que la memoria es más inmediata a la esencia que el decir. Luego, permaneciendo las razones *per se* de estos dos extremos presentes al entendimiento, tengan ser real o sólo de razón, permanecerá siempre idéntica o similar la razón *per se* del orden.

58. Ulteriormente, respecto de lo que se dice en la menor de la objeción [61], es decir, que en lo divino no permanece la razón de la memoria y del decir que se da en las criaturas, porque no hay razón de principio a principiado, concédase que la esencia es la razón del orden, es decir, la razón del principio formal de la acción y de la misma acción. Aun así tendré lo intentado. Agustín dice [62]: "Nuestro verbo nace de nuestra ciencia, como aquel Verbo de Dios ha nacido de la ciencia del Padre". Quiere decir que es de la razón del Verbo el nacer de la ciencia que existe en la memoria; así se dice en el texto que el Verbo nace de la memoria. Ahora bien, según él, el Hijo, cuyo 'ser producido' es 'ser dicho', es el Verbo [63]; pues dice que, en cuanto a la traducción del nombre de la segunda persona, lo de "en el principio era el Verbo" está óptimamente dicho. Luego la memoria es el principio productivo de la segunda persona. Y, por lo mismo, permanece la razón de orden entre la memoria y el decir.

59. Confirmación de lo que antecede: Si la segunda persona no procede por la memoria en cuanto tal, sino de la memoria

nibus istorum, scilicet quod memoria est memoria et dicere est dicere: in quocumque ergo esse, reali sive diminuto, ista concipiuntur, stante habetur ex rationibus istorum quod memoria est immediatior ipsi essentiae quam dicere: ergo, manentibus per se rationibus istorum duorum extremorum occurrentium intellectui, sive habentium esse reale sive rationis quodcumque, semper manet eadem vel similis per se ratio ordinis.

58. Et ulterius, cum dicitur in minori quod in divinis non manet ista ratio memoriae et dicere quae in creaturis, quia non est ibi ratio principii ad principiatum, esto quod illa esset ratio ordinis, scilicet ratio principii formalis agendi et actionis; adhuc habebo propositum: quia secundum Augustinum XV *De Trinitate* cap.14: "Sic hoc verbum nostrum de nostra scientia nascitur quemadmodum illud Dei Verbum de scientia Patris natum est"; et ubique vult quod de ratione Verbi est nasci de scientia quae est in memoria; et sic ubique dicitur Verbum nasci de memoria; Filius autem, cuius 'produci' est 'dici' secundum ipsum, Verbum est, *83 Quaestionum* q.63, ubi vult quod optime positum est illud: "In principio erat Verbum", quantum ad translationem nominis secundae personae; est ergo memoria principium productivum secundae personae, et ita manet illa ratio ordinis inter memoriam et dicere.

59. Confirmo hoc: Quia si non procedat secunda persona per memoriam ut memoria, sed per memoriam ut essentia, non magis ergo

[61] Cf. *supra* n.51.
[62] Augustín, *De Trin.* XV c.14 n.24: PL 42,1077.
[63] Augustín, *De diversis quaest.* 83 q.63: PL 40,54.

en cuanto esencia, no es producida *per se* por la memoria más que por un acto de la voluntad; pues la esencia en cuanto esencia no es más memoria que acto de voluntad. Luego su producción en la realidad no es dicción más bien que espiración, ni la realidad de su producción es Hijo o Verbo más bien que Espíritu Santo, lo que evidentemente es contra la intención de Agustín.

60. *Respuesta a las pruebas que aducen. A la primera.*—Respuesta a las dos razones [64] por las que se intenta probar la menor de la objeción, o sea que es la esencia como tal, aunque en cuanto se le une una relación real, el principio formal próximo de la producción del Hijo.

Respuesta a la primera prueba [65]: Cuando dice, 'Dios entiende todo lo que entiende distintamente por el entendimiento, producido ya el Verbo', es verdad que el Verbo es producido eternamente. Pero aquí no se trata del orden de duración, sino del orden de origen. Entendiéndolo así del orden de origen, el decir que el Padre no entiende los seres distintos en sí, en cuanto es anterior al Verbo en origen, es falso. Va contra Agustín y contra la razón. Agustín dice [66] que cada persona recuerda por sí, entiende por sí, ama por sí. E infiere que, "si el Padre entendiera por el Hijo, el Padre no sería sabio por sí, sino por el Hijo".

61. De esto se forma la primera razón en contra de la menor de la objeción [67]. Toda perfección que el Padre puede tener, la tiene en cuanto es anterior al Hijo en origen, porque la tiene en sí; y la tiene en sí porque no puede tener perfección alguna sino por

producitur per se per actum memoriae quam per actum voluntatis, quia essentia ut essentia non magis est hoc quam illud; ergo productio eius in sua realitate non est magis dictio quam spiratio, nec ipsa magis est ex realitate suae productionis Filius sive Verbum quam Spiritus sanctus, quod est patenter contra intentionem Augustini.

60. *Ad argumenta probantia. Ad primum.*—Ad argumenta probantia quod essentia sub ratione essentiae, ut tamen coniungitur ei respectus realis, est principium formale proximum producendi Filium.

[20] Ad primum: Cum dicit: 'Deus quodcumque intellectu distincte intelligit, Verbo iam producto intelligit', verum est quod Verbum est aeternaliter productum, sed non quaeritur hic de ordine durationis sed originis. Sic autem intelligendo quod Pater non intelligat quaecumque distincta in se ut est prior origine Verbo, falsum est; et contra rationem et contra Augustinum XV *De Trinitate* cap.7 ubi vult quod quaelibet persona sibi meminit, sibi intelligit, sibi diligit; et sic infert quod "si Filio intelligeret Pater, Pater non esset sapiens de seipso sed de Filio".

61. Ex hoc formatur prima ratio sic: Quamcumque perfectionem Pater habere potest, habet eam ut est origine prior Filio, quia habet eam in se; nullam enim perfectionem potest habere nisi a se; ergo, si Pater posset

[64] Cf. *supra* n.52-53.
[65] Cf. *supra* n.52.
[66] Augustin., *De Trin.* XV c.7 n.12: PL 42,1066.
[67] Cf. *supra* n.52.

sí. Luego no puede tenerla por el Hijo. Luego, si el Padre puede conocer distintamente y actualmente todo lo inteligible, lo conoce en cuanto es anterior en origen al Hijo.

62. Ello aparece también claro de Agustín [68], quien dice: "Dios Padre conoce todo en sí, y lo conoce también en el Hijo; lo conoce en sí, como se conoce a sí".

De lo que precede se forma una segunda razón en contra de la menor de la objeción [69]. El Padre, en cuanto es anterior en origen al Hijo, se conoce a sí mismo, no sólo por la memoria o en acto primero, sino por la inteligencia o en acto segundo. Prueba: El orden de origen del Padre al Hijo en tener inteligencia perfecta es similar al orden en tener memoria perfecta, pues, universalmente, el que tiene memoria perfecta tiene inteligencia perfecta. Por lo tanto, como el Padre no se conoce a sí 'precisamente' en el Hijo, como por la memoria, sino por sí mismo en cuanto anterior al Hijo, así se conoce con conocimiento actual por la inteligencia. De ello puede concluirse ulteriormente: Luego como el Padre se conoce, con conocimiento actual o con intelección, por la inteligencia, en sí antes —en origen— que en el Hijo, conoce también todos los seres distintos en sí antes que en el Hijo por inteligencia ingénita, con intelección actual.

63. Lo que se dice en la prueba [70] —en la primera prueba de la menor de la objeción—, es decir, que el Verbo es expresivo de todas las cosas que se contienen como encerradas en la esen-

noscere distincte actu omne intelligibile, novit ut est prior Filio origine; non novit ergo aliqua intelligibilia distincte praecise in Filio.

62. Hoc etiam patet per Augustinum XV *De Trinitate* cap.14: "Novit Deus Pater omnia in se, novit et in Filio, in seipso tanquam seipsum".

Ex hoc formatur secunda ratio: Pater, ut est prior origine Filio, novit seipsum, non tantum per memoriam sive actu primo, sed per intelligentiam sive actu secundo. Quod probatur: Quia consimilis est ordo originis Patris ad Filium in habendo intelligentiam perfectam qualis est in habendo memoriam perfectam, quia universaliter eiusdem per se est habere intelligentiam perfectam cuius est habere memoriam perfectam; sicut ergo Pater non praecise in Filio novit seipsum quasi per memoriam, sed per se ipsum ut est prior Filio, ita et de notitia actuali per intelligentiam. Et tunc ultra: sicut ergo actuali notitia sive intellectione per intelligentiam novit Pater seipsum prius origine quam in Filio, ita actuali intellectione per intelligentiam ingenitam novit omnia distincta in se prius quam in Filio.

63. Ad probationem: Cum dicitur quod Verbum est expressivum omnium quae in essentia divina quasi involute continentur, concedo, sed non praecise Verbum, nec ipsa praecise relucent in Verbo, sed aeque

[68] Augustin., *De Trin.* XV c.14 n.23; PL 42,1077.
[69] Cf. *supra* n.52.
[70] Cf. ibid.

cia divina, lo concedo. Pero no es el Verbo 'precisamente'; ni relucen las cosas en el Verbo 'precisamente'; relucen con igual distinción en la inteligencia del Padre en cuanto es del Padre. Se intenta probar que relucen 'precisamente' en el Verbo por el texto de Agustín referente al 'arte'[71]; pero a ello da la réplica adecuada el mismo Agustín[72], quien dice: "El Verbo es arte del Padre como es sabiduría del Padre", y explica cómo es sabiduría del Padre: "El Hijo se dice sabiduría del Padre como es luz del Padre, es decir, como luz de luz, y ambos la misma luz; así se entiende que es sabiduría de sabiduría y ambos sabiduría".

64. Si se pregunta por qué el Verbo se dice más arte del Padre que el mismo Padre, respondo: Por virtud de su producción pertenece a la segunda persona el ser conocimiento declarativo, pues es producida por un acto de la memoria, que expresa tal conocimiento. Por eso se apropia a ella lo perteneciente a la perfección del conocimiento actual. Sin embargo, se dice sabiduría, como habla el Apóstol[73], más propiamente que arte, como habla Agustín, pues su producción es conocimiento declarativo de las cosas eternas más bien que de las factibles.

65. *Respuesta a la segunda prueba que aducen.*—Respuesta a la segunda prueba[74] de la menor de la objeción, que se basa en esta proposición: 'La intelección divina es el principio propio de la producción del Verbo'. Esta proposición es falsa por dos razones: 1.ª) Ningún acto de entender es propiamente el principio

distincte relucent in intelligentia Patris ut Patris est. Quando autem probatur illa praecise esse relucentia in Verbo per illud VI *De Trinitate* de arte, ad hoc respondet Augustinus VII *De Trinitate* cap.1: "Ita est Verbum ars Patris quomodo sapientia Patris" et qualiter hoc est: "Ita, inquit, "dicitur Filius sapientia Patris quomodo lumen Patris est, scilicet ut quemadmodum lumen de lumine et utrumque idem lumen, sic intelligitur sapientia de sapientia et utraque una sapientia". Haec ille.

64. Si quaeratur quare Verbum dicitur magis ars Patris quam ipsemet Pater, respondeo: Secundae personae ex vi suae productionis competit quod est notitia declarativa, quia est producta per actum memoriae exprimentis talem notitiam. Et ideo appropriate dicuntur de ea quae pertinent ad perfectionem cognitionis actualis; magis tamen proprie dicitur sapientia, sicut loquitur Apostolus, quam ars, sicut loquitur Augustinus, quia ex productione sua magis est notitia declarativa aeternorum quam factibilium.

65. *Ad secundum argumentum.*—Secunda ratio innititur isti propositioni: 'Primus actus intelligendi in divinis est principium proprium producendi Verbum'. Ista est falsa propter duo: Primo, quia nullus actus

[71] Augustin., *De Trin.* VI c.10 n.11: PL 42,931; cf. supra n.52.
[72] Augustin., *De Trin.* VII c.1 n.6: PL 42,933-936.
[73] 1 Cor 1,24.
[74] Cf. *supra* n.53.

de la producción del Verbo; 2.°) no lo es tampoco el primer acto de entender, como él lo entiende.

66. Prueba de lo primero: El acto de entender se toma comúnmente por la intelección. Luego, si el acto primero de entender es, como él admite [75], el principio de emanación, ello ha de entenderse de uno de estos dos modos: O en el sentido de que es el principio formal de la producción del Verbo, como en el calentador, el calor es el principio de la calefacción; o en el sentido de que es el principio de emanación, como un acto productivo, por ejemplo, la calefacción, se dice principio productivo del calor producido. Pero no puede entenderse de ninguno de estos dos modos, pues todo entender procede de la inteligencia, como dice Agustín [76]: "Digo la inteligencia por la cual entendemos pensando"; y la producción del Verbo o la posesión del principio formal de producirlo no le compete sino por la memoria.

67. Prueba de lo segundo [77] —no es el primer acto de entender, en el sentido en que lo entiende—. Esto aparece claro de lo dicho [78]: A la producción del Verbo precede en origen la intelección distinta que compete al Padre según su inteligencia propia ingénita. Luego el Verbo no es producido por el primer acto de entender, hablando como él habla [79], del primer origen.

68. Cuando por ello se prueba que el Verbo es producido na-

intelligendi est proprie principium producendi Verbum. Secundo, quia non est primus actus intelligendi, sicut ipse intendit loqui de illo.

66. Primum probo: Quia actus intelligendi communiter accipitur pro ipsa operatione quae est intellectio. Si ergo primus actus intelligendi est principium emanationis, ut ipse accipit, hoc intelligitur altero istorum duorum modorum: aut ita videlicet quod est principium formale quo Verbum producitur, sicut calor in calefaciente respectu calefactionis est principium; aut ita quod est principium emanationis sicut actus productivus, sicut calefactio dicitur principium productivum caloris producti. Neutro autem modo potest intelligi, quia omne intelligere est ipsius intelligentiae, secundum Augustinum XIV *De Trinitate* cap.7: "Intelligentiam dico qua intelligimus cogitantes"; producere autem Verbum, sive habere principium formale producendi, non competit nisi ratione memoriae.

[22] 67. Secundum patet ex dictis: Quia productionem Verbi praecedit origine intellectio distincta, quae convenit Patri secundum intelligentiam propriam ingenitam; non ergo producitur Verbum primo actu intelligendi, loquendo de prima origine, sicut ipse accipit.

68. Cum probatur per hoc quod Verbum naturaliter producitur, con-

[75] Cf. ibid.
[76] August., *De Trin.* XIV c.7 n.10: PL 42,1044.
[77] Cf. *supra* n.65.
[78] Cf. *supra* n.63.
[79] Cf. *supra* n.53.

turalmente [80], la consecuencia no vale, pues el entendimiento es principio de todos sus actos por modo de naturaleza.

69. O puede decirse brevemente contra esta segunda prueba: Aunque el Verbo sea producido por el primer acto del entendimiento, por su primer acto productivo (el cual, aunque sea acto del entendimiento, no es precisamente acto de entender), no es producido por su primer acto operativo, que es propiamente acto de entender. El acto de entender, en cuanto es de la inteligencia paterna, es anterior en origen, y con tal acto, anterior en origen, el Padre entiende distintamente su propia esencia, no la entiende en el Verbo producido. Esta distinción entre acto productivo y operativo aparecerá clara después en la cuestión trece [81]. El acto operativo no tiene término propio; como consta de los libros primero y décimo de la *Etica* [82], es el término último. El acto productivo, por el contrario, lo es siempre de algún término *per se*, que recibe el 'ser' por él.

70. *Respuesta a la objeción contra la segunda razón.*—Respuesta a la objeción contra la segunda razón [83]: Queda excluida por lo ya probado; ha quedado ya probado [84] que la esencia en cuanto tal no es el principio inmediato de la producción si de la razón del principio total se excluye la memoria en cuanto tal.

sequentia non valet, quia quorumcumque actuum intellectus est principium [est principium], omnium illorum per modum naturae.

69. Vel potest breviter dici ad istam secundam probationem: Quod licet Verbum producatur in divinis per primum actum intellectus loquendo de primo actu productivo, qui tamen non dicitur proprie actus intelligendi licet sit actus intellectus, non tamen primo actu operativo qui proprie dicitur actus intelligendi; sed prior est origine actu intelligendi, ut est intelligentiae paternae, et isto, ut sic priori, intelligit Pater essentiam propriam distincte, non autem in Verbo producto. Ista distinctio de actu productivo et operativo patebit post quaestione XIII. Actus enim operativus non habet terminum productum, sed est ultimus terminus, ut patet ex I et X *Ethicorum*. Actus autem productivus semper est alicuius termini per se, qui per ipsum accipit esse.

70. *Ad secundam instantiam.* — Respondeo ad secundam rationem positam ab ipso: Exclusa est per hoc quod probatum est, essentiam ut essentiam non esse immediatum principium formale productionis, excludendo memoriam ut memoriam a ratione totalis principii.

[80] Cf. ibid.

[81] Cf. *infra*: *Quodl.* q.13 n.4.

[82] Aristot., *Ethica ad Nic.* I c.1 (1094a-18); I c.9 (1099a24-31); X c.7 (1177a12-b5).

[83] Cf. *supra* n.55.

[84] Cf. *supra* n.57-59.

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

71. Respuesta al argumento principal:

El argumento principal [5] supone que la persona divina es constituida por algo nocional; y de momento vamos a suponerlo.

Respondo a la mayor del argumento con una distinción.

A veces el supósito es constituido por algo del mismo género que la naturaleza; en tal caso puede, parece, concederse la mayor; pues no sólo se halla la naturaleza más inmediatamente —con alguna inmediatez— al supósito, sino también al elemento formal constitutivo del supósito. Pero si el supósito es constituido por algo de género distinto —que la naturaleza—, más remoto de ella que el género de sus propiedades, la mayor sería falsa. Si Sócrates estuviese constituido por una relación, como la relación dista del género de la sustancia más que la cualidad o la cantidad, sería falso decir que el constitutivo de Sócrates sería más inmediato a su naturaleza humana que la cualidad o la cantidad.

72. Ahora bien, supuesta esta opinión, es decir, que la relación constituye a la persona o al supósito divino, es necesario decir que el supósito no es constituido por algo del mismo género —en el sentido en que en Dios puede hablarse de género— que la naturaleza, que es absoluta, *ad se*, sino por algo que dice relación a otro [6]. Pero en algún modo tal constitutivo dista más de

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

[23] 71. Ad argumentum principale:

Supponit quod persona divina constituitur per aliquod notionale, et pro nunc supponatur.

Ad maiorem ergo respondeo per distinctionem:

Quod aliquando suppositum constituitur per aliquid eiusdem generis cum ipsa natura; et tunc videtur posse concedi maior, quia non solum natura immediatius se habet ad suppositum sed etiam ad illud formale quo constituitur suppositum, et hoc aliqua immediatione. Si autem suppositum constituatur per aliquid alterius generis, quod esset remotius a natura quam genus illius quod est proprietas naturae, tunc maior esset falsa. Si enim Socrates constitueretur per relationem, cum relatio plus distet a genere substantiae quam qualitas vel quantitas, falsum esset quod constitutum Socratis esset immediatius humanitati quam qualitas vel quantitas.

72. Nunc autem, supposita ista opinione quod relatio constituit personam sive suppositum divinum, oportet dicere quod suppositum ibi non constituitur per aliquid eiusdem generis cum natura, eo modo quo ponitur ibi genus, sed per illud quod est ad alterum; et natura est ad se. Illud autem constitutivum aliquo modo magis distat a natura quam

[5] Cf. *supra* n.1.
[6] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.26 (VI 1-61); d.30 (VI 169-202).

la naturaleza que una propiedad; pues, si se dieran propiamente géneros en Dios, la sabiduría pertenecería al género de cualidad, y la paternidad al de relación. Luego en Dios la propiedad, a su modo, puede ser más inmediata a la naturaleza que el constitutivo del supósito.

73. Si se inquiere por qué este supósito no puede ser constituido por algo perteneciente al mismo género que la naturaleza, la respuesta es que la pregunta versa sobre lo que la cuestión supone. No hace, pues, al caso; pertenece a la cuestión del constitutivo de las personas. Al presente concedo lo supuesto; y en tal hipótesis puede decirse que en un ser por sí que, sin embargo, no es incomunicable, no cabe concebir determinación ulterior sino a lo incomunicable. Ahora bien, la esencia divina es 'ésta' por sí, y es, sin embargo, comunicable. Luego, si debe concebirse en ella alguna determinación ulterior al supósito, como éste es incomunicable, tal determinación debe ser necesariamente por algo que es primeramente incomunicable. No puede ser algo *ad se*, absoluto; según la suposición, todo lo absoluto en Dios es perfección simple y comunicable. Es, pues, necesario que el constitutivo del supósito difiera en género de naturaleza, no de cualquier modo, sino con la distinción que existe entre el ser *ad se* y el ser *ad alterum* o relativo.

La prueba de la mayor principal[87] no corre sino tratándose del constitutivo del supósito perteneciente al mismo género que la naturaleza.

proprietas naturae, quia, si ibi proprie essent genera, sapientia pertineret ad genus qualitatis et paternitas ad genus relationis. Ergo ibi, suo modo, proprietas potest esse immediatior ipsi naturae illo quod est constitutivum suppositi.

[24] 73. Si quaeratur quare non potest hoc suppositum constitui per aliquid quod est eiusdem generis cum natura, haec quaestio est de eo quod quaestio supponit; nec, per consequens, est ad propositum, sed ad quaestionem de constitutivis personarum pertinet. Tamen concedo ad praesens suppositum, et tunc potest dici quod, ubi est aliquid de se et tamen non est incommunicabile, non potest intelligi aliqua determinatio ulterior nisi ad incommunicabile; essentia autem divina est de se haec, et tamen communicabilis; si ergo debet intelligi aliqua determinatio ad suppositum, cum suppositum sit incommunicabile, oportet quod hoc sit per aliquid quod est primo incommunicabile. Tale non potest esse quod est ad se, quia quidquid est ibi ad se, secundum istud suppositum, est perfectio simpliciter et sic communicabile. Et ita oportet constitutivum suppositi differre a natura genere, non qualitercumque, sed ea differentia quae est inter rem ad se et rem ad alterum.

Probatio autem maioris principalis non procedit, nisi de constitutivo suppositi pertinente ad idem genus cum natura.

[87] Cf. *supra* n.1.

CUESTION II

Si pueden darse en Dios muchas producciones de la misma razón o 'especie'

Resumen.—Se supone por la fe que en Dios no se dan varias producciones de la misma especie. Ello puede probarse también por la razón, aunque varias razones aducidas por los teólogos son inválidas. Estas razones que Escoto rechaza, son: 1) La forma de la misma especie sólo se multiplica por la materia. En Dios no hay materia. 2) Dios entiende todas las cosas con un acto. Luego la producción por el entendimiento sólo es una. 3) Las personas proceden naturalmente. La naturaleza está determinada a uno. 4) Si hubiera varias producciones, el Hijo no sería perfecto. 5) Lo producido es adecuado, y siempre permanece el mismo acto de producir: tal acto agota toda la fecundidad del productor.

Refutación de la primera razón. 1) En tal caso, la naturaleza angélica sólo podría ser concebida como individual. 2) La autoridad del Damasceno, que sostiene lo contrario. 3) La condenación de tres artículos parisienses. 4) El alma es individual y creada antes de ser infundida en el cuerpo. En esta conexión, Escoto niega el universal *a parte rei*.—Refutación de la segunda razón. En nosotros, la unidad de entender infiere unidad de decir, porque es el término formal de éste. En Dios no sucede otro tanto. En Dios, el entender es anterior al decir. Además, aunque un ser sólo tenga una razón absoluta de producir, puede tener muchas acciones.—Refutación de la tercera razón. El dicho 'la naturaleza está determinada a uno' quiere decir que la naturaleza está determinada a un modo de producir, no a un producto.—Refutación de la cuarta razón. El Hijo es perfecto Dios, aunque no tenga la deidad de modo total, pues no es *a se* ni es por un acto de la voluntad.—Refutación de la quinta razón. 1) Supone que se agota la fecundidad, lo que era de probar. 2) Si la potencia pudiera producir otro acto en caso de que éste no existiera, no habría contradicción en que lo produjera. Lo que sólo repugna a lo anterior (a la potencia) por algo posterior (por el acto) no le repugna simplemente. 3) Lo que dice del producto adecuado no obsta a que se dé otra producción si entiendo 'adecuado' intensivamente; si lo entiende extensivamente, hay petición de principio.

Son válidas las razones siguientes. Si se dieran varias producciones de la misma especie, se darían infinitas producciones en Dios, lo que es absurdo. Como infiere San Agustín contra Maximino, lo plurificable de la misma especie no está determinado por sí a cierta pluralidad; lo universal no está determinado numéricamente respecto de los singulares, ni la causa respecto de los causados. En el caso de Dios, la causa de la determinación no puede ser tampoco algo posterior. Lo posterior, que no da entidad, tampoco da unidad. Además, todo lo plurificable en Dios tiene una determinada pluralidad; de lo contrario se darían en El infinitas producciones. Ahora bien, las producciones de la misma

especie no pueden ser determinadas a cierta pluralidad; consta por la razón dada y porque toda pluralidad finita o es de diversa especie o preexige alguna entidad de otra especie que la determine. Además, ello se declara por la autoridad del Filósofo, quien exige materia, no materia receptiva de la forma, como lo interpretan otros, sino materia contrayente de la especie, para la multiplicidad numérica; y no hay materia contrayente en las producciones divinas.

1. *Planteamiento de la cuestión y argumentos en pro y en contra.*—Una vez visto el orden de lo esencial y de lo nocional en lo divino [1], es obvio el orden a seguir en las cuestiones sobre Dios. Si se hubiera suscitado alguna cuestión sobre la esencia o lo esencial *ad intra*, sería tratada antes que las cuestiones sobre lo nocional. Pero ninguna cuestión se ha suscitado sobre lo esencial, excepto que importa relación *ad extra*; y todo lo nocional es, a su modo, anterior a todo esencial semejante. Por lo tanto, primeramente deben tratarse las cuestiones planteadas sobre lo nocional. Ahora bien, los nocionales, o son relaciones, o producciones. No me preocupa si éstas son idénticas o no.

2. Se plantea, pues, en primer lugar, la siguiente cuestión sobre los nocionales o producciones: Si en Dios pueden darse muchas producciones de la misma razón o 'especie' [2].

Arguyo que pueden darse:

La producción del supósito en 'ser' de naturaleza sustancial es generación. Pero en lo divino hay doble producción por modo

QUAESTIO II

Utrum in Deo possint esse plures productiones eiusdem rationis.

1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Viso de ordine essentialium et notionalium in divinis, patet ex hoc ordo procedendi in quaestionibus de Deo; quia, si aliqua fuisset mota de essentia vel essentiali ad intra, illa esset tractanda ante quaestiones de notionalibus. Nulla autem est mota de essentiali nisi quod importat respectum ad extra, et quodcumque notionale suo modo est prius quocumque tali essentiali; ideo primo tractandae sunt quaestiones motae de notionalibus. Notionalia autem vel sunt relationes vel productiones, sive illa sint idem sive non non curo.

2. Est ergo primo quaestio talis de notionalibus sive productionibus: [1] Quaeritur utrum in Deo possunt esse plures productiones eiusdem rationis.

Arguo quod sic:

Productio supositi in 'esse' naturae substantialis est generatio; sed

[1] Este párrafo y el comienzo del siguiente se hallan en las ediciones de Wading y Vivès al final de la primera cuestión.

[2] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.197-200.212-219.270-375 (II 250-251.255-258.287-344).

de naturaleza. Luego hay doble generación y, por consiguiente doble producción de la misma 'especie'.

La menor es manifiesta: Toda producción de supósito en la naturaleza divina termina en 'ser' de naturaleza sustancial.

Prueba de la mayor: Según el Filósofo [1], la generación se distingue de las mutaciones porque termina en sustancia o en 'ser' sustancial. Luego la producción del supósito en ser de naturaleza sustancial es generación.

3. Argumentos en contra:

Si pueden darse muchas producciones de la misma 'especie', pueden darse muchas generaciones o muchas espiraciones, y, por consiguiente, muchos Hijos o muchos Espíritus Santos. Pero el consiguiente es falso; de lo contrario, las personas serían más que tres. Luego no pueden darse muchas producciones de la misma 'especie'.

4. *Respuesta a la cuestión.*—Todos los teólogos concuerdan en la conclusión negativa; pero hay que ver si la basan en la sola fe o también en la razón. En prueba de la conclusión, diversos autores aducen diversas razones. En primer lugar, se formularán las razones de algunos en favor de la proposición o conclusión negativa. En segundo lugar, se expondrá lo que, al parecer, debe mantenerse en esta cuestión. En tercer lugar, se resolverán algunas dudas.

in divinis est duplex productio per modum naturae; ergo duplex generatio et, per consequens, duplex productio eiusdem rationis.

Minor patet: Quia omnis productio suppositi in natura divina est in 'esse' naturae substantialis.

Probatio maioris: Nam per hoc distinguitur generatio ab aliis mutationibus, per Philosophum V *Physicorum*, quia ipsa est ad substantiam sive ad 'esse' substantiale; ergo etc.

3. Contra:

Si possunt esse plures productiones eiusdem rationis, vel ergo plures generationes vel plures spirationes et, per consequens, plures Filii vel plures Spiritus sancti; consequens falsum, quia plures essent personae quam tres; ergo etc.

[2] 4. *Ad quaestionem.*—Hic concordant omnes theologi in conclusione negativa, sed oportet videre an ista sola fide teneatur an per rationem. Ad ipsam autem diversi diversas afferunt rationes. Primo, ergo, tangentur rationes aliquorum, quae ad conclusionem istam ponuntur. Secundo, dicetur quid magis circa hoc videtur esse tenendum. Tertio, quaedam dubia occurrentia excludentur.

[1] Aristot., *Physic.* V 1 (225a10-20).

ARTICULO I

Razones en favor de la conclusión negativa y su evaluación

5. RAZONES.—Se aducen cuatro razones en favor de la proposición negativa [4]:

Primera razón: Una forma de la misma especie, o, más propiamente dicho, tratándose de lo divino, de la misma razón [5], sólo se multiplica por la materia. Ahora bien, no puede darse materia en lo divino. Luego sólo se da una filiación subsistente, como en la realidad sólo puede darse una blancura subsistente.

6. Segunda razón: Dios entiende y quiere todas las cosas con un acto simple. Luego sólo puede darse en El una persona que procede por modo de verbo y una que procede por modo de amor.

7. Tercera razón: Las personas proceden naturalmente. Pero la naturaleza está determinada a uno, a un efecto. Luego hay una persona de cada 'especie'.

8. Cuarta razón: El Hijo es perfecto, pues contiene toda la filiación divina. Luego no puede darse otra filiación divina.

9. EVALUACIÓN DE ESTAS RAZONES.—a) *De la primera. Dos sentidos de la mayor.*—Parece que la primera razón [6] trasciende la cuestión propuesta y asume una proposición algo dudosa o,

ARTICULUS I

Rationes pro conclusione negativa earumque perpensio

5. RATIONES.—De primo, apponuntur ad hoc quatuor rationes.

Prima est ista: Forma eiusdem speciei sive, quod magis proprie dicitur in divinis, eiusdem rationis, non multiplicatur nisi secundum materiam; materia autem in divinis esse non potest; unde in divinis non est nisi unica filiatio subsistens, sicut albedo subsistens non potest esse nisi una.

6. Secunda ratio: Deus omnia intelligit et vult uno actu simplici; ergo non potest esse ibi nisi una persona procedens per modum verbi et una per modum amoris.

7. Tertia ratio: Quia personae procedunt naturaliter; natura autem determinatur ad unum; ergo etc.

8. Quarta ratio: Ex hoc est perfectus Filius, quia tota filiatio divina in eo continetur; non ergo potest ibi esse aliqua alia.

[3] 9. HARUM RATIONUM PERPENSIO.—a) *Ad primam. Duplex intellectus maioris.*—Prima ratio videtur esse transcendens propositum et

[4] THOMAS, *Summa theol.* I q.41 a.6 in corp. (Marietti, Taurini-Romae 1948) I p.210-211; HENRICUS GAND., *Quodl.* VI q.1 in corp. (f.216X-Y.217H-I); ID., *Summa* a.54 q.2 in corp. (III 878 n.7); GUIL. DE WARE, *Sent.* I d.7 q.4 in corp.

[5] Sin embargo, usaremos 'especie' y no 'razón' para no repetir este término infinitas veces.

[6] Cf. *supra* n.5.

según muchos, falsa. La proposición mayor, 'la forma de la misma especie sólo se multiplica por la materia', que, según ellos, valdría lo mismo del ángel que de Dios, o se entiende en el sentido de que toda forma inmaterial es individual por sí, o por su quididad —como Dios es singular por su deidad, de modo que, concibiendo sólo la deidad, sería formalmente contradictorio que Dios no fuera éste, singular—, o se entiende en el sentido de que, si bien alguna forma inmaterial no sea formalmente individual por su quididad, con todo, no puede multiplicarse en la realidad, porque tal forma, única, singular y 'signada' tendría en sí, intensiva y extensivamente, toda la entidad de dicha forma, como se ve en el sol.

10. *Primer sentido.*—Si la mayor se entiende del primer modo, síguese que a la forma específica de los ángeles repugna e incluso contradice la multiplicación real. Así como repugna al concepto del hombre el que se lo conciba como ser irracional, o al concepto de Dios el que se lo conciba como aplicable a muchos dioses, repugnaría al concepto de la especie angélica el que se lo concibiera como plurificable. Por consiguiente, quienes admitieron la multiplicabilidad de la especie angélica concibieron conceptos formalmente repugnantes, el concepto de especie angélica y el concepto de plurificable. Dígase otro tanto de los que concibieron la especie angélica como simplemente universal, es decir, como predicable de muchos. Más, la concepción de la naturaleza angé-

assumere dubium sive falsum secundum multos. Illa enim propositio maior, scilicet quod 'forma eiusdem rationis non multiplicatur nisi secundum materiam', quae secundum eos aeque haberet locum de angelo sicut de Deo, aut intelligitur sic quod forma quaecumque immaterialis sit de se haec sive ex ratione suae quiditatis, sicut Deus deitate est hic ita quod nihil aliud intelligendo nisi deitatem est contradictio formalis Deum non esse hunc; aut intelligitur sic quod, quamvis forma immaterialis aliqua non sit haec formaliter sua quiditate, tamen ipsa in re multiplicari non potest, quia unica forma talis singularis et signata habet in se totam entitatem illius formae et intensive et extensive, ut patet de sole.

10. *De primo intellectu.*—Si intelligitur primo modo, sequitur quod ratio formae specificae in angelis includit repugnantiam imo contradictionem ad plurificari realiter; et ita, sicut non stat cum conceptu hominis quod concipiatur irrationalis vel cum conceptu Dei quod concipiatur tanquam indifferens ad plures deos, ita non stat cum conceptu talis speciei quod concipiatur plurificabilis; et, per consequens, quicumque posuerunt speciem angelicam posse plurificari habuerunt in intellectu suo conceptus formaliter repugnantes, quia conceptum talis speciei et plurificabilis; et, per consequens, quicumque conceperunt ibi esse rationem universalis simpliciter, scilicet dicibilis de pluribus; imo concipiendo

lica universalmente incluiría repugnancia formal entre el objeto, el entendimiento y el modo de concebir.

11. Este consiguiente no parece probable: Muchos teólogos y católicos concibieron de este modo la naturaleza y la especie angélica sin repugnancia de conceptos; y admitieron su plurificación y universalidad. Parece incluso que los santos se inclinan a este parecer. Damasceno dice [7]: "El único es incomunicable y comunicable: a él pertenece la comunicación, y la misma naturaleza bienaventurada consiste en tres hipóstasis". Y a continuación escribe: "En cada orden de ángeles y de virtudes creó diversas hipóstasis; no sólo eso, sino que también las creó en cada especie, para que, comunicando mutuamente su naturaleza, gozaran mutuamente y, mutuamente unidas en bienaventuranza, estuvieran segura y amigablemente dispuestas".

12. Además, la condenación de dicho consiguiente parece, a primera vista, está incluida en la condenación de tres artículos.

El primer artículo está condenado por Esteban [8], quien dice que la proposición 'las inteligencias no tienen materia y Dios no podría crear muchas de la misma especie', es error.

El segundo artículo condenado dice: La proposición 'Dios no puede multiplicar los individuos bajo una especie sin materia', es error.

El tercer artículo condenado es: La proposición 'las formas

naturam in tali universalitate includitur in illo intellectu repugnantia formalis inter obiectum, intellectum et modum concipiendi.

11. Istud consequens non videtur probabile, cum multi theologi et catholici, sic concipientes naturam angelicam et speciem sicut alii, sine omni repugnantia conceptuum, concesserunt ibi plurificationem et universalitatem praedictam. Sancti etiam videntur ad hanc partem declinare, sicut Damascenus *Elementario* cap.12 dicens quod "unicum est incommunicabile et communicabile, ipsius autem quod unius speciei communicatio, et ipsa beata natura in tribus consistit hypostasibus". Et sequitur post hoc: "Secundum unumquemque ordinem angelorum et virtutum differentes hypostases condidit, non solum hoc, sed etiam secundum unamquamque speciem, ut utique communicantes ad invicem naturam gaudeant ad invicem, et naturali beatitudine copulati ad invicem secure et amicabiliter disponantur". Haec Damascenus.

[4] 12. Et articuli damnati tres videntur istum articulum prima facie reprobare.

Unus est a Domino Stephano condemnatus, quid dicit sic quod "quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset eiusdem speciei facere plures; error".

Secundus, quod "Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia; error".

Tertius, "quod formae non recipiunt divisionem nisi secundum divi-

[7] Damasc., *De institutione elementari* c.1: PG 95,99.

[8] Cf. Denifle, H.-Chatelain, Ae., *Chartularium universitatis parisiensis* I (Parisiis 1889) p.548 n.81; p.549 n.96; p.554 n.191.

sólo se dividen por división de la materia', es error, a no ser que se entienda de 'formas educidas de la potencia de la materia' Luego el decirlo de formas no educidas de la potencia de la materia es error.

13. *Segundo sentido.*—Si se acepta el segundo sentido de la proposición mayor[9], síguese que la naturaleza específica de Miguel no es ésta, singular, por sí. Luego no le repugna contradictoriamente el no ser 'ésta' y el no ser en este individuo. Luego su naturaleza puede ser realizada —y no en este individuo— por la potencia capaz de causar todo lo que no incluye contradicción.

14. Se dirá que no puede realizarse permaneciendo Miguel. Ello no obsta a nuestro intento, pero es falso. Lo primero —que no obsta a nuestro intento— es evidente; destrúyase Miguel, y la naturaleza se realizará en otro. Luego no es absolutamente necesario que Miguel sea este único. Lo segundo —que es falso— es claro; los que se hallan simultáneamente en la potencia activa del agente y no repugnan entre sí, pueden darse simultáneamente en el efecto —tales son este Miguel y aquel Miguel, si la naturaleza no es ésta por sí.

15. Supóngase también que el segundo sentido fuese verdadero. Para nuestro intento tendríamos al menos que esta proposición, 'la forma de la misma especie no puede plurificarse sino por la materia', no concluye una imposibilidad absoluta de la plurificación de la filiación en lo divino. Y, sin embargo, dicha plurificación es imposible, incluye contradicción simplemente. Luego dicha proposición no es concluyente para lo intentado, es decir,

sionem materiae, error; nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiae"; ergo de formis non eductis de potentia materiae hoc dicere, est error.

13. *De secundo intellectu.*—Si detur secundus intellectus propositionis, tunc sequitur quod natura specifica Michaelis de se non est haec; ergo non repugnat sibi contradictorie non esse hanc et non esse in hoc; per illam ergo potentiam quae potest in quodlibet quod non includit contradictionem, potest natura illius fieri et non in hoc.

14. Dicetur forte quod non posset stante illo; hoc non excludit propositum, et tamen est falsum. Primum patet: quia destruatur iste et tunc fiat natura in alio; non ergo omnino est necesse Michaelem esse hunc unicum. Secundum patet: quia quae simul sunt in potentia activa agentis nec inter se repugnant illa possunt simul esse in effectu; huiusmodi sunt iste Michael et ille Michael si natura non est de se haec.

15. Esto etiam quod secundus intellectus esset verus; saltem ad propositum habemus quod ista propositio 'forma eiusdem rationis non potest plurificari nisi per materiam', non concludit omnimodam impossibilitatem plurificationis filiationis in divinis; cum tamen illa plurificatio sit impossibilis simpliciter includens contradictionem. Ista ergo propositio non concludit propositum, scilicet conclusionem quam tenemus sicut ipsa est

[9] Cf. *supra* n.9.

para la conclusión que mantenemos, sino tomada en el primer sentido; sin embargo, en este sentido parece razonablemente a muchos que es falsa, según se ha dicho. Y no conviene defender una conclusión certísima y sumamente necesaria con una razón demasiado general que a muchos parece muy objetable.

16. *Se arguye por el alma intelectiva.*—Además, se arguye contra la proposición 'la forma de la misma especie no puede pluralizarse sino por la materia', por el alma intelectiva. El alma intelectiva es término de la creación antes naturalmente de ser infundida. Ahora bien, el término primero de la creación, como tal, es formalmente un ser singular. Luego el alma es ésta, individual, antes naturalmente de ser unida a la materia. De donde se sigue que esta alma es ésta por su propia singularidad; por eso es ésta y no aquélla; por consiguiente, se distingue de otra alma singular distinta de ella por la primera distinción de singularidad. Luego las almas son distintas antes —en naturaleza— de ser unidas a la materia. Luego no se distinguen primeramente y *per se* por su materia [10].

17. Se prueba la primera proposición: Lo que sin contradicción puede ser sin otro principio, y no viceversa, es anterior naturalmente a él. Esto se acepta en la *Metafísica* [11] de lo que es anterior: "Algunos seres son anteriores según naturaleza y sustancia; es decir, todos aquellos que son sin otros, mientras estos otros no son sin ellos." Y al final del capítulo reduce todos los modos de prioridad a éste. En la misma *Metafísica* [12] escribe tam-

vera, nisi accepta secundum primum intellectum, qui rationabiliter videtur multis esse falsus, ut dictum est. Non enim est doctrina conveniens conclusionem certissimam et summe necessariam tenere propter rationem nimis generalem, quae videtur multis habere plures instantias.

[5] 16. *Instantia de anima intellectiva.*—Praeterea, instatur de anima intellectiva, quae prius natura est terminus creationis quam infundatur; primus autem terminus creationis ut talis formaliter est hic; ergo anima naturaliter prius est haec quam uniatur materiae; et pari ratione de alia anima prius natura est haec quam uniatur materiae. Unde ista anima est haec sua propria singularitate, et inde est haec et non illa; et, per consequens, prima distinctione singularitatis distinguitur a singulari distincta ab illa; ergo distinctae sunt istae animae prius natura quam uniantur materiae; non ergo per se et primo distinguuntur sua materia.

17. Prima propositio probatur: Quia illud quod sine contradictione potest esse sine alio et non e converso est prius naturaliter illo; hoc accipitur V *Metaphysicae* cap. *De priori*: "Aliqua, inquit, secundum naturam et substantiam sunt priora, quaecumque contingit esse sine aliis et illa non sine illis"; et in fine capituli ad istum modum reducit omnes modos prioris; et in II *Metaphysicae*: "esse, inquit, substantiae est

[10] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.3 q.6.7 (ed. Vivès XII 127-170), III d.8 q.un. n.6 (ed. Vivès XIV 364-365).
[11] Aristot., *Metaph.* V, c.11 (1019a1-5).
[12] Aristot., *Metaph.* VII c.1 (1028a13-15).

bién: "El ser de la sustancia es el primero de todos." Y lo prueba: "Pues el ser de los demás entes no es separable de la sustancia", es decir, no puede ser sin la sustancia; mientras ésta y sola ella, en cuanto depende de ella, puede ser sin los demás seres. Por lo tanto, según el filósofo, esta separabilidad concluye prioridad según naturaleza, y el alma puede ser sin materia, no sólo según sustancia y esencia, sino también según existencia y como término de la creación divina. Luego puede ser sin estar unida a la materia. Pero, si no es ésta con propia singularidad, no puede ser en la materia ni por creación ni de otro modo alguno. Luego síguese la primera proposición que intentábamos probar.

18. Si se dice que no es ésta, singular, por la materia en ese sentido, es decir, por su unión actual con ella o por su ser actual en ella, sino por la aptitud que tiene de ser en la materia —y el alma no es anterior a tal actitud—, ello no evade el argumento; la naturaleza absoluta es anterior naturalmente a la aptitud, y esta alma tiene esta aptitud a este cuerpo, mientras a otra alma le repugna la misma aptitud al mismo cuerpo y le conviene otra aptitud para otro cuerpo.

19. Sobre esta base arguyo: Lo que conviene a éste y repugna a aquél de la misma especie no le conviene a éste por un elemento que le es común con aquél, o al menos preexige necesariamente distinción en ellos; es decir, preexige distinción entre el uno y el otro. Esta aptitud conviene a éste y repugna a aquél. Luego preexige necesariamente distinción entre éste y aquél. Luego

primum omnium"; et hoc probat: "aliorum enim nullum est separabile a substantia", *id est*, potest esse sine substantia, haec autem sola, supple potest esse sine aliis, quantum est de se. Concludit ergo, secundum *Philosophum*, separabilitas ista *prioritatem* secundum naturam; anima autem *non solum* secundum substantiam et essentiam, sed secundum exsistentiam et ut *terminus* creationis divinae potest esse sine materia; ergo potest esse sine hoc quod uniatur materiae; nullo modo autem potest esse *in materia*, nec per creationem nec aliquo modo qualitercumque, nisi *ipsa* sit haec *propria singularitate*; sequitur ergo ista propositio prima, quae fuit hic probanda.

[6] 18. Si dicatur quod non est haec sic per materiam, scilicet per *unionem actualem* vel per esse actuale in ipsa, sed per aptitudinem essendi *in ipsa materia* et ipsa non est prior illa aptitudine, istud non evadit *argumentum*; quia natura ipsa absoluta est prior natura ipsa *aptitudine*, et haec *anima* habet aptitudinem hanc ad corpus, et illi animae *repugnat* aptitudo huiusmodi ad corpus hoc et convenit sibi alia aptitudo ad aliud corpus.

19. Tunc *arguo sic*: Quod convenit huic et repugnat alii eiusdem speciei, *non* convenit huic per se secundum illud quod est commune istis, vel saltem praeexigit distinctionem in istis necessario, scilicet huius ab illo; haec aptitudo convenit huic et repugnat illi; ergo necessario

ni la primera distinción entre éste y aquel, ni la primera singularidad de éste respecto a aquel, deriva de la aptitud.

20. Confirmación de lo que antecede: La aptitud, hablando formalmente, no es algo *ad se*, absoluto, ni implica ser en acto. Lo primero se prueba: Si se concibiera como algo *ad se*, como absoluto, podría concebirse y no concebirse como relacionado a otro como a término. Lo segundo aparece también claro por el hecho de que la aptitud podría referirse a un término inexistente. Ahora bien, lo que necesariamente exige algo inexistente es inexistente en acto. Esta alma, en cambio, es un ser singular absoluto, con singularidad absoluta, con singularidad actual. Luego la aptitud no es la razón formal de su singularidad.

21. De este caso del alma se ve que no es absolutamente necesario —en el sentido de que su opuesto incluiría contradicción— el que la forma de la misma especie no pueda plurificarse sin materia; y aunque tenga aptitud para la materia, con todo tiene plurificación antes en naturaleza. Luego, generalmente hablando, la primera razón de la plurificación no es la materia.

22. *La primera razón de la plurificación no es la materia.*— Que la inmaterialidad no es tampoco la razón primera por la que una forma de la misma especie es ésta, ni la materialidad la razón primera de la plurificación de la forma se prueba: Aquello por lo que algo es un acto, fuera de su causa y del entendimiento, es primeramente esto, singular; pues el ser así sólo compete a lo singular; la universalidad o la negación de la singularidad sólo puede competer a un ser en el entendimiento. Ahora bien, toda

praeexigit distinctionem huius ab illo; ergo prima distinctio non est per aptitudinem, nec prima singularitas huius et illius.

20. Confirmatur: Ratio aptitudinis, formaliter loquendo, non est ad se, nec est ratio entis in actu. Primum probatur: quia si intelligeretur ad se, ergo posset intelligi et non ad aliud ut ad terminum. Secundum etiam ex hoc patet: quia aptitudo posset esse ad terminum non exsistentem; quod autem necessario exigit aliquid non exsistens, ipsum est non exsistens in actu; nunc autem haec anima est singulare absolutum, et singularitate absoluta, et singularitate in actu, et singularitate actuali; ergo aptitudo non est ratio formalis suae singularitatis.

21. Ex ista instantia de anima hic habetur quod non est omnino necessarium, hoc est cuius oppositum includit contradictionem, quod forma eiusdem rationis non potest plurificari sine materia, et licet habeat aptitudinem ad materiam, tamen prius natura habet plurificationem; ergo prima ratio plurificationis non est materialitas generaliter.

22. *Prima ratio plurificationis non est materialitas.*—Et quod immaterialitas non sit prima ratio formae eiusdem rationis essendi hanc, nec materialitas prima ratio plurificationis in forma, probatur: quia quo aliquid est in actu extra causam et intellectum, eo est hoc, primo, quia sic esse non competit nisi huic; imo universalitas sive non hoc non potest alicui competere nisi in intellectu; nunc autem,

entidad, sobre todo la absoluta, es primeramente en su 'ser' por sí misma, pues por sí misma pasa primeramente del no-ser al ser; aunque concurran varios elementos a su ser, como la materia al ser de la forma y la forma al ser de la materia, con todo, ningún elemento concurrente es la primera razón de su ser. Luego es primeramente ésta por sí misma; por consiguiente el que la filiación divina sea ésta dependerá primeramente de la razón de tal filiación, no de la inmaterialidad, que sólo pone o excluye algo unido propiamente a la singularidad.

23. Ello se confirma por autoridad. La materia no es *per se* la causa de la forma, aunque sea materia de la forma, según Avicena [13]; y no se ve de ningún modo que la forma sea por lo que no es *per se* su causa. Esta es también la intención del Filósofo [14], quien dice que tanto la causa material como la formal y la eficiente tienen unidad y distinción específica y numérica proporcionadas a los principiados. Escribe: "Los principios de las cosas en la misma especie son diferentes, no en especie" —suple, no son distintos en especie—; y añade: "sino en el sentido de que las causas de distintos individuos son distintas, pues tu materia y forma y causa motora son distintas de las mías, mientras en su definición universal son las mismas".

24. Y es que es necesario que ambos principios *per se* del compuesto tengan indiferencia consimilar a la indiferencia del compuesto, y determinación similar a la determinación del compuesto; pues ni lo indiferente consta de principios determinados, ni lo determinado de principios indiferentes con indiferencia de

quaecumque entitas, praecipue absoluta, seipsa primo est in suo 'esse', quia seipsa primo recedit a non esse ad esse; quia licet multa concurrant ad suum esse, sicut materia ad esse formae et forma ad esse materiae, tamen nullum concurrens est sibi prima ratio essendi in suo esse; ergo seipsa primo est haec et, per consequens, filiationem divinam esse hanc accipietur primo ex ratione filiationis talis, non ex immaterialitate quae tantum aliquid ponit vel excludit aliquid annexum proprie singularitati.

[7] 23. Confirmatur hoc per auctoritatem; quia materia non est per se causa formae, licet sit materia formae, secundum Avicennam, et nullo modo videtur aliquid esse hoc per illud quod non est per se eius causa; et haec est intentio Philosophi XII *Metaphysicae* cap.3, ubi vult quod tam causa materialis quam formalis et efficiens habent unitatem et distinctionem specificam et numeralem proportionatam ipsis principiatis: "Horum, inquit, quae sunt in eadem natura, diversa, non specie", supple, sunt principia; et subdit, "sed quia singularium aliud tua materia et movens et species et mea, ratione autem universali eadem". Haec ille.

24. Utrumque enim per se principium compositi oportet habere indifferentiam consimilem indifferentiae compositi et determinationem similem denominationi compositi; quia neque indifferens constat ex determinatis, neque determinatum ex indifferentibus indifferentia univer-

[13] AVICENNA, *Metaph.* II c.4 (*Opera latina* II [Venetiis 1508] 73v).
[14] ARISTOT., *Metaph.* XII c.5 (1071a25-30).

universalidad. Luego en vano se inquiere la razón de la singularidad; la primera razón de la singularidad 'signada' no deriva de un elemento extrínseco como de principio formal; lo extrínseco es una causa concomitante; es necesario siempre que la primera razón formal de la singularidad 'signada' provenga de algo que es *per se* intrínseco al singular.

25. b) *Evaluación de la segunda razón.*—Respecto de la segunda razón [15] hay que decir que la consecuencia es entimemática, y se funda, parece, en esta proposición: 'Donde sólo puede darse un único acto de entender, sólo puede darse un único verbo o un único decir.' Esta proposición es verdadera por razón de la materia respecto del entendimiento creado, no porque el verbo se produce por el acto de entender, como se dirá en otra parte [16], o por el acto de decir, que no es un acto de entender, sino porque toda intelección nuestra se expresa por un acto de decir, y todo decir expresa alguna intelección, y un decir distinto expresa una intelección distinta. Por eso, si la intelección es única, el decir es único.

26. Pero dicha proposición no es verdadera respecto de Dios, no toda intelección divina es expresada por un decir; la intelección paterna de cualquier objeto no es expresada por un decir; por eso el Padre podría tener una intelección única de todos los objetos, aunque, si los objetos individuales tuvieran palabras propias, tendría decires individuales de ellos.

salitatis; ergo frustra quaeritur ratio singularitatis, et haec prima ratio singularitatis determinatae, per aliquid extrinsecum, tanquam per principium formale, quomodocumque extrinsecum sit causa aliqualis concomitans, quia semper oportet quod prima ratio formalis singularitatis signatae sit per aliquid per se intrinsecum singulari.

[8] 25. b) *Ad secundam.*—De secunda ratione:

Consequentia est enthymematica, et videtur isti propositioni inniti: 'Ubi non potest esse nisi unicus actus intelligendi, ibi non potest esse nisi unicum verbum sive unicum dicere'. Haec propositio, gratia materiae, veritatem habet in intellectu creato, non quia illo actu intelligendi producitur verbum, sicut alias dicetur, imo actu dicendi, qui non est aliquis actus intelligendi, sed quia omne intelligere in nobis expressum est per actum dicendi, et per omne dicere exprimitur aliquod intelligere, et per aliud dicere aliud intelligere; ideo si unicum est intelligere, unicum est dicere.

26. Sed ista propositio omnino non habet rationem veritatis in Deo, quia non omne intelligere divinum est per aliquod dicere, imo intelligere paternum respectu cuiuscumque obiecti non est per aliquod dicere; et ideo posset Pater, quantum ad hoc, habere intelligere unicum respectu omnium obiectorum, licet haberet singula dicere respectu singulorum obiectorum, si singula obiecta haberent propria verba.

[15] Cf. *supra* n.6.
[16] Cf. *infra Quodl.* q.15.

27. Brevemente, dicha proposición no parece necesaria por razon de la forma. Aunque un ser sólo tenga una forma absoluta de la misma especie, puede tener muchas producciones activas de muchos terminos. Ejemplo: Aunque el sol sea luminoso con una luz, puede tener muchos actos iluminativos. Ahora bien, la intelección es perfección del ser inteligente y tal vez forma absoluta; al menos es perfección existente en el operante y no producción de un termino. El decir, por el contrario, es acción productiva de un termino. Por consiguiente, por razón de la forma, no se sigue: Si el entender no se plurifica, tampoco se plurifica el decir.

28. Pero objetarás: El decir no es un acto transitivo, como el iluminar; su término permanece en el entendimiento. Luego, si el entender, por ser inmanente, es único en el entendimiento divino, *a pari* su decir será único. Es verdad que en el entendimiento divino hay un decir como hay un entender; pero al que busca la razón de ello hay que probarle la consecuencia; el que afirmara que el Hijo dice, pondría dos decires, uno del Padre y otro del Hijo, porque el Hijo no sería producido y producente por el mismo acto de decir; y, no obstante, sólo pondría un entender, que, como todo lo esencial en lo divino, es comunicable; por eso, cualesquiera que fueran los actos nocionales por los que se comunicara, el entender sería siempre indistinto —mientras los actos nocionales serían distintos—, a la manera que la esencia es

27. Vel breviter, haec propositio non videtur necessaria, gratia formae; quia licet in uno non sit nisi una forma absoluta eiusdem rationis, ipsum tamen potest habere plures productiones activas plurium terminorum. Exemplum: licet sol una luce sit luminosus, tamen potest habere plures actus illuminandi. Intelligere autem est perfectio intelligentis, et forte forma absoluta, saltem est perfectio exsistens operanti, non autem productio alicuius termini; dicere autem dicitur actio productiva termini; non ergo gratia formae sequitur: si intelligere non plurificatur, ergo nec dicere.

[9] 28. Sed dices quod dicere non est actus transiens, sicut illuminare, imo terminus eius etiam manet in eodem intellectu; si ergo intelligere, quia immanens, non est nisi unicum in intellectu divino, pari ratione non erit nisi unicum dicere. Istud quidem verum est quod est unum dicere in intellectu divino, sicut unum intelligere, sed quaerenti rationem oportet probare consequentiam; qui enim poneret Filium in divinis dicere, poneret duo dicere, unum Patris et alterum Filii, quia non eodem actu dicendi Filius producitur et producit, et tamen non poneret nisi unum intelligere, quia intelligere est communicabile in divinis, sicut et quodlibet essentiale; et ideo per quoscumque actus notionales communicaretur, semper ipsum esset indistinctum, et tamen ibi actus notionales essent distincti, sicut modo essentia est omnino eadem, quamvis

realmente la misma aunque se comunique a muchas producciones, mas distintas que dos decires, por ser distintas según su razón formal.

29. La proposición 'el entendimiento que tiene un entender tiene un decir', es verdadera del entendimiento creado por razón de la materia, porque la intelección del entendimiento creado es el termino formal del acto de decir; por ello es verdad que en el entendimiento creado por la limitación del término un acto distinto de expresar tiene distinto término formal. Pero esta razón no vale en Dios; en El, el término formal del acto de expresar es ilimitado, y no es necesario que se distinga según los distintos actos de expresar, que son actos personales. Sin embargo, parece que la proposición 'donde hay un entender hay un decir' pudiera tener alguna evidencia en relación a los objetos; el entendimiento que con un acto de entender puede comprender muchas cosas, puede *a pari* expresar el conocimiento declarativo de muchas cosas con un acto de expresar. Por lo tanto, sólo restaría de la consecuencia que, como en lo divino no hay varios entenderes, tampoco hay varios decires por la distinción de los objetos.

30. Ulteriormente, para justificar completamente nuestra conclusión, es necesario probar que en lo divino no hay otro decir del mismo objeto, sea por parte de una persona dicente distinta —como si el Hijo dijera su Verbo—, sea por parte de la misma persona dicente —como si el Padre dijera otro Verbo.

31. c) *Evaluación de la tercera razón.*—En la tercera ra-

communicetur pluribus productionibus, magis distinctis quam essent duo dicere, quia distinctis secundum rationem formalem.

29. Ista tamen propositio 'intellectus habens unum intelligere habet unum dicere', vera est in intellectu creato, gratia materiae, pro tanto quod intelligere est ibi terminus formalis actus dicendi; et ita verum est ibi quod alterius actus exprimendi alius est terminus formalis, propter limitationem ipsius termini. Ista autem ratio non tenet in divinis, quia terminus formalis actus exprimendi est illimitatus, et ideo non oportet quod distinguatur secundum distinctionem actuum exprimendi, qui sunt actus personales. Tamen videtur quod ista propositio, 'ubi est unum intelligere ibi est unum dicere', posset habere aliquam evidentiam comparando ad obiecta; quia ille intellectus qui potest uno actu intelligendi comprehendere plura, pari ratione potest uno actu exprimendi exprimere notitiam declarativam plurium, et tunc tantummodo ex illa consequentia habetur quod in divinis non est aliud et aliud dicere propter distinctionem obiectorum, sicut nec aliud intelligere.

30. Sed ultra, ad habendum totum propositum, oportet probare quod non est ibi aliud dicere respectu eiusdem obiecti, et hoc vel alterius personae dicentis, utpote si ponatur Filium dicere suum Verbum, vel eiusdem personae dicentis, utpote si ponatur Patrem dicere aliud Verbum.

[10] 31. c) *Ad tertiam.*—De tertia ratione:

Ista propositio: 'Natura determinatur ad unum', non concludit quod

zón [17] la proposición 'la naturaleza está determinada a uno' no concluye que sólo una persona puede ser producida naturalmente o por modo de naturaleza; no sólo la naturaleza específica, sino también la naturaleza única en un singular, puede ser principio productivo natural de muchos efectos; aparece claro, por ejemplo, en el fuego, que produce naturalmente muchos fuegos. Por consiguiente, el sentido de la proposición 'la naturaleza está determinada a uno' es éste: No está determinada a un producible, es decir, a uno en número o a un singular, sino a un modo determinado de producir, porque no posee un principio indeterminado —como es la voluntad— de efectos opuestos.

32. Si se objeta que la naturaleza puede ser principio de muchos efectos por modo natural, porque produce de muchas materias y preexige, por lo tanto, muchos elementos opuestos de los que produce, pero que este productor —Dios— no produce de algo opuesto ni pueden darse en El muchas materias de las que pueden hacerse muchas producciones, la objeción es inoperante: Si el agente natural que posee el efecto en su virtud activa parcialmente, es decir, en cuanto a la forma, puede producir muchos efectos, con mayor razón el agente que posee el efecto en su virtud activa totalmente, sin presuposición de materia, puede producir los mismos o tantos efectos; la perfección de la virtud activa que posee totalmente el efecto no lo limita respecto de los producibles. Ahora bien, el agente natural que tiene el efecto en su virtud activa parcialmente, es decir, en cuanto a la forma,

tantum posset unica persona naturaliter sive per modum naturae produci; quia non solum natura specifica eadem sed natura unica in uno singulari potest esse principium productivum plurium naturaliter, sicut patet de igne producente plures ignes naturaliter. Est ergo intellectus huius propositionis, 'natura determinatur ad unum', non quidem ad unum producibile, unum, inquam, numero, sive singulare, sed determinatur ad unum determinatum modum producendi, quia non est ibi principium indeterminatum respectu oppositorum, sicut est voluntas.

32. Si dicatur quod ideo natura potest esse principium plurium productorum per modum naturae, quia producit de pluribus materiis, et ideo praeexigit plura opposita de quibus producit, hoc autem producens non producit de aliquo opposito, nec etiam possunt plures esse materiae de quibus fiant productiones, hoc non obstat; quia si agens naturale quod habet in virtute sua activa effectum suum partialiter, quantum ad formam, potest in plura producibilia, multo magis agens illud quod in virtute sua activa habet effectum totaliter, nullam materiam praesupponendo, potest in eadem vel in tot producibilia; quia perfectio virtutis activae in habendo effectum totaliter non limitat ipsum respectu producibilium. Nunc autem, per te, agens naturale, quod habet in virtute sua activa effectum suum partialiter, scilicet inquantum ad formam, potest idem manens plura producibilia unius speciei producere; ergo similiter posset

[17] Cf. *supra* n.7.

puede *per se*, permaneciendo el mismo, producir muchos efectos de una especie. Luego podría producirlos también si poseyera el efecto en su virtud activa totalmente, es decir, sin materia presupuesta.

33. Ello es manifiesto. Como el agente de una especie puede generar simultáneamente muchos efectos, Dios puede crearlos también. Luego la posibilidad de que el mismo productor pueda producir muchos efectos no depende de que los produzca o pueda producirlos de muchos principios pasivos, sino de su potencia activa y de la comunidad o pluralidad del término producible. Por lo tanto, para concluir que el término de la producción es único o que la producción de una especie es única, es necesario probar que el término de la producción no puede competer a muchas producciones de la misma especie, sea que la producción presuponga o no materia preexistente, sea que el principio sea o no la naturaleza.

34. d) *Evaluación de la cuarta razón.*—Respecto de la cuarta razón [18] hay que observar lo siguiente: El Hijo de Dios es perfecto y, sin embargo, no posee la divinidad de modo exhaustivo; la misma divinidad, no otra, puede ser tenida de otro modo por otro supósito. Luego de que el Hijo es intensivamente perfecto, en cuanto es perfecto Dios, no se sigue que posee toda la filiación posible extensivamente ni que al menos la posee de todo el modo posible. En la filiación que no es comunicable a muchos, no conviene distinguir entre diversa filiación y diverso modo de tenerla,

si haberet effectum suum totaliter in virtute sua activa, nulla scilicet materia praesupposita.

33. Et illud patet manifeste: quia sicut agens unius speciei potest generare multa simul, ita et Deus creare; non ergo solum per hoc est possibilitas respectu plurium possibilium ab eodem productivo ad eadem producenda, quia producit vel producere potest de pluribus principiis passivis, sed propter rationem ipsius potentiae activae, et propter communitatem sive pluralitatem termini producibilis. Oportet ergo, ad probandum unicum esse terminum productionis vel etiam unicam esse productionem unius rationis, probare quod terminus productionis non potest competere pluribus productionibus eiusdem rationis, sive productio fuerit de aliquo sive de nullo, sive principium sit natura sive non.

[11] 34. d) *Ad quartam.*—De quarta ratione:

Filius est perfectus Deus, et tamen non habet divinitatem omni modo habendi eam, imo potest divinitas haberi, etsi non alia, tamen in alio supposito et alio modo habendi eam; ergo, ex hoc quod est perfectus Filius intensive, sicut est perfectus Deus, non sequitur quod non habeat omnem filiationem possibilem extensive vel saltem non omni modo possibili. In filiatione autem, cum non sit eadem communicabilis pluribus, non oportet distinguere inter alietatem filiationis et alium modum habendi; imo sicut divinitas potest esse perfecta in aliquo, et tamen alio modo

[18] Cf. *supra* n.8.

sino que, como la divinidad puede ser perfecta en uno y darse no obstante, de otro modo en otro, así la filiación puede ser perfecta en uno y, sin embargo, darse otra en otro.

35. OTRAS RAZONES QUE SE ADUCEN EN FAVOR DE LA CONCLUSIÓN NEGATIVA.—*Primera.*—Algunos [19] aducen en favor de la conclusión negativa esta razón: Si toda la fecundidad ordenada a la generación del Hijo se agota en la generación de un Hijo, sería imposible que juntamente con él fuese generado otro, pues el otro sería generado sin toda la fecundidad ordenada a la generación del Hijo. Pero en Dios toda la fecundidad ordenada a la generación del Hijo se agota en la generación de un Hijo; pues con el único acto de generar, que siempre permanece, es producido siempre y uniformemente un Hijo, que siempre permanece. Luego no podría quedar fecundidad para la generación de otro Hijo a no ser que pudieran existir dos producciones totales de la misma especie y del mismo Hijo, lo que es imposible, como es imposible que una misma materia sea movida simultáneamente con varios movimientos de generación o de alteración y termine en un ser idéntico en especie, pero múltiple en número. Lo afirma el Filósofo [20]. No es posible, dice, que un mismo ser sea movido simultáneamente con varios movimientos de la misma especie. Se tiene, pues, la menor; es decir, que en la generación de un Hijo se agota toda la fecundidad ordenada a la generación del

haberi in alio, ita filiatio potet esse perfecta in aliquo, et tamen alia haberi in alio.

[12] 35. ALIAE RATIONES PRO CONCLUSIONE NEGATIVA.—*Prima.*—Ad conclusionem negativam opponitur ratio talis a quibusdam: Si tota foecunditas ordinata ad generationem Filii sit exhausta in unius Filii generatione, impossibile esset cum illo alium generari, quia ille alius generaretur sine omni foecunditate ordinata ad Filii generationem. Sed in Deo tota foecunditas ordinata ad Filii generationem exhauritur in unius Filii generatione, quia unico actu generandi semper manente producitur unus Filius semper manens et ex eodem semper uniformiter se habente; non posset ergo restare foecunditas ad alterius Filii generationem, nisi possent simul esse duae productiones omnino eiusdem rationis et ex eodem; quod est impossibile, sicut impossibile est unam et eandem materiam simul moveri pluribus motibus generationis vel alterationis in idem secundum speciem, differentibus autem secundum numerum; et hoc iuxta artem Philosophi, qui determinat V *Physicorum* non esse possibile quod idem simul moveatur pluribus motibus secundum eamdem speciem motus. Habetur ergo minor: quod in divinis in generatione Filii exhauritur

[19] HENRICUS GAND, *Quodl.* VI q.1 in corp. (f.216X-Y.217H-I); *Summa* a.58 q.1 in corp. (III 1000 n.12-16); a.59 q.2 ad 1 (III 1038 n.42); GUIL. DE WARE, l.c., cf. *supra* n.5 nt.4.

[20] ARISTOT., *Physic.* V c.4 (228a3-6).

Hijo porque tal acto, que siempre permanece, es productivo del mismo ser, que siempre permanece uniformemente.

36. Ello lo confirman con un ejemplo. Si un hombre sólo poseyera un único semen y fuera imposible obtener otro semen humano, y de tal semen fuese generado siempre este hijo, sería imposible que fuese generado otro.

37. *Segunda razón.*—De lo que antecede forman este otro argumento o razón: Un acto adecuado al principio y que permanece siempre uniforme no puede coexistir con otro acto de la misma especie procedente del mismo principio activo. El acto único de generación en lo divino es adecuado a su principio y permanece siempre. Luego no puede coexistir con otro acto de la misma especie procedente del mismo principio activo.

38. *La primera razón no vale.*—En la primera razón[21] —toda la fecundidad se agota en la generación de un Hijo—, si el término 'se agota' se entiende propiamente de los seres corporales, denota que nada de lo que se agota permanece en el ser en el que preexistió, como se ve claro en el ejemplo del agua en el pozo. En nuestro caso no puede entenderse de este modo; por la producción del Hijo, la fecundidad del Padre no se agota, permanece toda ella siempre idéntica a El. Luego es necesario que el término 'se agota' se entienda según otra analogía; es necesario decir que se agota porque no permanece para otro acto de producción o de generación de otro Hijo; si, por ejemplo, en una fuente, mientras dura una potación, no hubiera agua para otra, pudiera decirse de algún modo que se agota por ella.

tota foecunditas ad generationem Filii, quia actus ille semper manens est ex eodem semper uniformiter se habente.

36. Confirmatur per exemplum: Si unus homo haberet unicum semen, et non esset possibile aliud quoad generationem hominis, et de illo semine semper esset iste filius genitus, impossibile esset alium filium generari.

37. *Secunda ratio.*—Hic breviter formando arguitur sic: Actus adaequatus principio et semper uniformiter stans non compatitur secum alium eiusdem rationis ab eodem principio activo; actus unicus generationis in divinis est adaequatus suo principio et semper stat; ergo etc.

[13] 38. *Prima ratio non valet.*—De prima ratione:

Verbum illud 'exhauritur', si proprie accipiatur in corporalibus, denotat nihil illius quod exhauritur remanere in illo in quo praefuit, ut patet de aqua in puteo; isto modo non potest intelligi in proposito, quia foecunditas non exhauritur sic per productionem Filii quin tota ipsa eadem semper maneat in Patre; ergo oportet quod secundum alteram similitudinem intelligatur, ut videlicet dicatur 'exhauriri' pro quanto, scilicet, quod manet in Patre ad alium actum productionis vel generationis alterius Filii, sicut si non maneret aqua in fonte quantum ad alium actum potationis posset aliquo modo dici exhausta per actum potationis.

[21] Cf. *supra* n.35.

39. Por lo tanto, se concede la mayor, pues, agotada de ese modo toda la fecundidad ordenada a la generación del Hijo, no podría generarse otro. Pero la menor, es decir, que en la generación de un Hijo se agota de este modo toda la fecundidad destinada a la generación del Hijo, debe ser probada. Se sugiere como prueba que esta generación permanece y es del mismo principio como de principio *quo* y del mismo principio cuasi pasivo, y por lo mismo, no pueden darse simultáneamente muchas producciones, como tampoco pueden darse muchos movimientos.

40. Contra dicha razón, que no concluye suficientemente lo que se propone, pudiera argüirse también: Toda potencia que podría tener otro acto, si el primer acto no permaneciera siempre, puede simplemente tener otro acto. Pero, según tú, la única razón por la que en lo divino la potencia generativa no puede tener otro acto es que el primero permanece siempre. Luego, absolutamente, dicha potencia puede tener otro acto; ello no incluye contradicción. Ahora bien, si puede tener otro acto, lo tiene necesariamente; en lo divino nada es posible o no contradictorio que no exista en acto. Luego en lo divino existen en acto muchas generaciones. Esta consecuencia es falsa. Por consiguiente, una de las premisas lo es también. No es falsa la mayor; luego lo es la menor, que se acepta, parece, por razón de tu argumento.

41. Prueba de la mayor por una razón y un ejemplo.

La razón es ésta: La potencia es naturalmente anterior al acto. Ahora bien, lo que sólo repugna a lo naturalmente anterior por algo que le es naturalmente posterior no le repugna simplemente;

39. Conceditur ergo maior, quia exhausta isto modo tota foecundidate ordinata ad generationem Filii, non posset alius generari; sed illam minorem, quod in divinis sic exhauritur in generatione unius Filii tota foecunditas quae est in divinis ad generationem Filii, oportet probare. Innuitur autem probatio eius per hoc quod generatio ista semper stat et est de eodem principio quasi de quo et de eodem principio quasi passivo; et ideo non possunt esse simul plures productiones, sicut nec plures motus.

[14] 40. Contra istam rationem, quod non concludit sufficienter propositum, potest argui sic: Quaecumque potentia posset habere alium actum, si ille actus non staret semper, illa simpliciter potest habere alium actum; sed potentia generativa in divinis, per te, solum ex hoc non potest habere alium actum quia ille actus semper stat; ergo illa potentia absolute potest habere alium actum, ita quod in hoc non est contradictio: sed si potest habere alium actum, ergo necessario habet; nihil enim est ibi possibile, scilicet quod non includit contradictionem, quin sit in actu ergo ibi sunt in actu plures generationes. Consequentia est falsa, ergo altera praemissarum; non maior, ergo minor, quae videtur esse accepta ex ratione argumenti tui.

41. Probatio maioris, ratione et exemplo.

Ratione sic: Potentia naturaliter prior est actu; quidquid autem non repugnat priori naturaliter nisi per illud quod est posterius naturaliter,

no hay contradicción simple entre un ser y su anterior porque hay contradicción entre él y su posterior en naturaleza. Por lo tanto, si a la potencia sólo repugna otro acto porque está siempre elicitando el primer acto, no le repugna absolutamente; por lo mismo, puede competerle sin contradicción simple.

42. El ejemplo es éste: Si el sol iluminara el universo con una iluminación adecuada a él intensivamente, es decir, tan perfectamente como pudiera, y extensivamente, es decir, de modo que la iluminación fuera de todo lo iluminable por el sol, y si tal acto permaneciera siempre de modo que el sol no pudiera tener otra iluminación, la razón de ello no sería que repugna simplemente al sol, en cuanto principio iluminativo, el ser principio de otra iluminación, sino que todo lo iluminable por él es proporcionalmente actuado. Luego, absolutamente, el sol podría tener otra iluminación y, consiguientemente, si causara necesariamente toda la iluminación de que es capaz, tendría en acto otra iluminación. Luego no es necesario que sólo haya una única producción, ni la necesidad de una única producción deriva de que ésta permanece siempre.

43. Confirmación: Si una potencia no está necesariamente determinada a un acto, sino que se limita a él porque lo elicita permanentemente, tal potencia, en cuanto anterior al acto, podría absolutamente extenderse a otro acto. Luego parece irracional que la potencia elicite este acto más bien que otro; consiguientemente,

simpliciter non repugnat sibi, quia contradictio simpliciter non est alicuius ad prius per hoc quod illud habet contradictionem ad posterius natura; si ergo actus alius non repugnat potentiae, nisi quia potentia semper est sub isto actu, absolute non repugnat potentiae illius actus, et ita sine contradictione simpliciter potest alius actus sibi competere.

42. Exemplum huius est: Si sol illuminaret universum una illuminatione adaequata sibi intensive, quia scilicet ita perfecte sicut posset illuminare, et extensive, quia scilicet illa illuminatio esset totius illuminabilis quod posset esse illuminatum a sole, si ille actus semper staret, ita quod sol non posset habere aliam illuminationem, hoc non esset quia simpliciter repugnat soli, ut est principium illuminativum, quod sit principium alterius illuminationis, imo solummodo ex hoc quod totale suum passivum est proportionabiliter actuatum; absolute ergo soli est compossibilis alia illuminatio et, per consequens, si sol necessario causaret omnem illuminationem quam posset causare, sol haberet illam illuminationem in actu. Nunquam est ergo necessitas simpliciter illius unicae productionis, nec est necessitas istius unitatis, ex hoc quod una productio semper stat.

[15] 43. Confirmatur ista ratio: quia si potentia ex ratione sui non necessario determinatur ad istum actum, sed tantummodo ex hoc quod iste actus semper stat elicitus a potentia, illa potentia absolute, ut prior actu, posset extendere se ad alium actum; ergo irrationabile videtur quod ille actus magis esset ab ista potentia quam iste, et, per consequens, cum neuter

como ninguno de ellos sería menos necesario que el otro, o ambos serían simultáneamente elicitados por la potencia o no lo sería ninguno.

44. Por lo tanto, respecto de dicha *razón*[22] puede decirse brevemente: Al parecer, ni por el hecho de que el acto permanece siempre ni porque una potencia no puede actuarse simultáneamente por diversos actos, se prueba suficientemente la conclusión de la razón en cuanto es verdadera. Es necesario probar que la producción de una especie es necesariamente una, de suerte que aunque por imposible no permaneciese siempre o no existiese, no podría darse en Dios ninguna otra producción de la misma especie. Como, si este Padre no existiese, sería totalmente contradictorio hablar de Padre en lo divino, así, si este Padre no generara con esta generación o, por imposible, generara con un acto transeúnte, no permanente, no podría tener ninguna otra generación. Si no se pone necesidad absoluta y omnímoda de una única producción, se admite la posibilidad y, por consiguiente, la necesidad de otra producción; todo lo que es posible en Dios es necesario.

45. *La segunda razón o argumento no vale tampoco.*—De lo que precede aparece claro que la segunda razón[23] de la adecuación —tocándola brevemente— no concluye. O la mayor toma solamente la adecuación intensiva o toma ambas adecuaciones, la extensiva y la intensiva. Si sólo toma la intensiva, de ella no se concluye que la producción del Hijo es la única posible. Podría

posset esse minus necessarius altero, vel uterque simul est a potentia vel neuter.

44. Videtur ergo breviter, quantum ad istam rationem, quod nec per hoc quod actus semper stat, nec per hoc quod una potentia non potest simul perfici diversis actibus, habetur conclusio rationis sufficienter probata, sicut ipsa est vera; imo oportet probare quod sic est necessitas ad unam productionem unius rationis quod, si per impossibile illa non semper staret vel nunquam esset, adhuc nulla alia posset haberi in divinis eiusdem rationis; ut quemadmodum si hic Pater non esset in divinis, omnino contradictio esset dicere Patrem in divinis, ita si hic Pater hac generatione non generaret, vel per impossibile generaret actu transeunte et non stante, nullam aliam generationem posset habere, quia non posita absoluta et omnimoda necessitate ad unicam productionem, ibi possibilitas ponitur ad aliam et, per consequens, necessitas, quia quidquid est ibi possibile est necessarium.

45. *Neque secunda ratio concludit.*—Ex hoc patet quod secunda ratio de adaequatione, abbrevians istam, non concludit: quia, aut maior accipit adaequationem intensivam tantum, vel extensivam et intensivam. Si intensivam tantum, ex tali adaequatione non concluditur quod sit unica productio possibilis, imo alia potest esse possibilis, licet non simul stans;

[22] Cf. ibid.

[23] Cf. *supra* n.37.

darse otra producción, aunque no simultáneamente permanente. Por lo tanto, únicamente se sigue que sólo una es posible al mismo tiempo. Ahora bien, el que sólo una única producción sea posible, en el sentido de que simultáneamente no es posible otra, no implica que otra no sea simplemente posible; y, en el caso, sería simplemente necesaria. Si se toma la adecuación en el sentido segundo, es decir, extensivamente, la menor no se prueba; acaso se funda en que siempre permanece una única producción; pero de esto hablamos arriba [24].

ARTICULO II

Solución de la cuestión

46. *Puede mostrarse por razón que en Dios no pueden darse muchas producciones de la misma especie.*—Respecto del segundo artículo digo que esta conclusión, 'en lo divino no pueden darse muchas producciones de la misma especie', no sólo es aceptada por la fe, sino que puede ser mostrada también por razón necesaria: en primer lugar, por reducción a lo imposible; en segundo lugar, por razón positiva, y puede ser confirmada, en tercer lugar, por la intención del Filósofo.

1. Primer argumento, por reducción a lo imposible

47. Argumento por reducción a lo imposible:

Si pueden darse muchas producciones de la misma especie,

habetur ergo tantum quod unica est possibilis simul; sed ubi non habetur de unica productione possibili nisi sic quod alia non sit simul possibilis, ibi non habetur quin alia sit simpliciter possibilis et, per consequens, in proposito necessaria simpliciter. Si accipiatur adaequatio secundo modo, minor non probatur nisi forte innitatur isti, 'quod unica productio semper stat', et de hoc tactum est supra.

ARTICULUS II

Quaestionis solutio

[16] 46. *Ratione necessaria ostenditur in divinis non posse esse plures productiones eiusdem rationis.*—De secundo articulo, dico quod ista conclusio, 'in divinis non possunt esse plures productiones eiusdem rationis' non sola fide tenetur, sed etiam ratione necessaria ostenditur. Et potest formari ratio, primo, deducendo ad impossibile; secundo, ostensive; tertio, potest confirmari propositum ex intentione Philosophi.

1. Arguitur deducendo ad impossibile

47. Formatur ergo ratio sic:

Si possunt esse plures productiones eiusdem rationis, ergo et infinitae.

[24] Cf. *supra* n.40.

pueden darse infinitas. Y si pueden darse infinitas, se dan necesariamente; en lo divino sólo se da lo necesario. El último consiguiente es manifiestamente imposible. Luego lo es también el primer antecedente.

48. Prueba de la primera consecuencia por autoridad y por razón.

La autoridad es de Agustín [25], quien escribe: "Lejos de mí el decir que el Padre sea más poderoso que el Hijo, como piensas, porque el Padre generó al creador, y el Hijo, en cambio, no generó al creador." No quiere decir que no pudo, sino que no convino. Y añade: "¿Por qué no convino? La generación divina sería inmoderada si el Hijo generado generase un nieto al Padre, y si el nieto no generara un biznieto a su abuelo sería, según vuestra admirable sabiduría, impotente, y así sucesivamente." Y continúa: "Ni se completaría la serie de la generación si siempre se generase uno de otro, ni tampoco la acabaría nadie si no bastase un omnipotente." De esta intención de Agustín se sigue que, si en lo divino una persona producida con una producción no bastara para completar tal producción, por igual razón no bastaría ninguna otra persona; es decir, que ya generara el Hijo otro Hijo en línea directa, ya tuviera la misma persona del Padre otro Hijo, por la misma razón por la que se admitiría pluralidad se seguiría la infinidad de las producciones de la misma especie.

49. La razón por la que se prueba la consecuencia es ésta: Todo lo plurificable de la misma especie está relacionado a mu-

Et si sic, ergo necessario sunt infinitae, quia nihil potest ibi esse nisi necessarium. Ultimum consequens impossibile manifeste; ergo et primum antecedens.

48. Probatio primae consequentiae auctoritate et ratione:

Auctoritas est Augustini *Contra Maximinum* lib.I: "Absit ut ideo potentior sit Pater Filio, ut putas, quia creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit creatorem"; neque enim non potuit, sed non oportuit. Et subdit: "Quare non oportuit? Immoderata esset divina generatio si genitus Filius nepotem gigneret Patri, quia nisi et ipse nepos avo suo pronepotem gigneret, secundum vestram mirabilem sapientiam, impotens diceretur, similiter et ille, et ille, etc." Subdit: "Nec impleretur generationis series, si semper alter ex altero gigneretur, nec etiam perficeret ullus eam, si non sufficeret unus omnipotens". Haec Augustinus. Ex ista intentione Augustini habetur quod, si una persona producta productione tali non sufficeret ad complendam unam vel totam productionem in divinis, pari ratione nec alia aliqua nec quotcumque; et ita sive eundo in directum quod Filius generaret alium Filium, sive comparando ad eamdem personam Patris quod scilicet habeat istum Filium et alium Filium, semper qua ratione ponitur pluralitas, pari ratione sequitur infinitas eiusdem rationis.

49. Probatur eadem consequentia per rationem sic:

Quidquid est plurificabile eiusdem rationis vel ad plura eiusdem

[25] AUGUST., *Contra Maxim.* II c.12 n.2: PL 42,768.

chos individuos de la misma especie; no está determinado por sí a cierta pluralidad. Esta proposición es evidente, sea que comparemos lo común o lo universal con sus singulares, o la causa con sus causados, o el principio con sus principiados. Pues lo común plurificable de la misma especie no está determinado por sí a cierta pluralidad de inferiores, ni la causa está determinada por sí a ciertos causados.

50. De esta proposición ya probada se sigue que todo plurificable de la misma especie puede, en cuanto depende de él, ser plurificado en infinitos entes, a no ser que esté determinado por otra parte; ni puede ser determinado por un principio de la misma especie. Luego si un principio productivo divino puede tener diversas producciones de la misma especie, estas producciones no estarían determinadas por sí o por su principio formal a cierta pluralidad; ni por sí ni por su principio formal les repugnaría cualquiera pluralidad. Luego las producciones podrían ser infinitas. Y, por consiguiente, serían infinitas. Que es la conclusión inferida. O tales producciones serían determinadas a cierta pluralidad por otro —no por sí o por su principio—. Pero en lo divino no puede darse otro que cause tal determinación. No puede causarlo algo posterior; nada recibe su entidad, ni, por lo tanto, su unidad ni determinada pluralidad de algo posterior. Tampoco puede causarlo algo simultáneo en naturaleza con las producciones; lo que es simultáneo en naturaleza con la producción no está determinado, por la misma razón por la que la producción de la misma

rationis se habens non determinatur ex se ad certam pluralitatem. Haec propositio patet, sive comparando commune ad sua singularia, sive causam ad sua causata, sive principium ad sua principiata; commune enim plurificabile eiusdem rationis non determinatur ex se ad certam pluralitatem inferiorum, causa etiam non determinatur ad certa causata ex se.

50. Ex hac propositione probata, sequitur quod quodcumque plurificabile eiusdem rationis, quantum est de se, potest extendi ad infinita, nisi determinetur aliunde; nec determinari potest per principium eiusdem rationis; ergo si per aliquod principium in divinis productivum potest esse pluralitas productionum eiusdem rationis, non determinatur talis productio ex se sive ex suo principio formali ad certam pluralitatem, nec ex hoc nec ex illo repugnat sibi quaecumque pluralitas; ergo vel poterunt esse infinitae et, per consequens, sunt infinitae, quod est conclusio illata, vel fiet determinatio talium productionum ex alio ad certam pluralitatem quam ex se vel principio productivo; sed hic non potest dari unde fiat ista determinatio. Non enim ab aliquo posteriori, quia a posteriori nihil habet suam entitatem, ergo nec unitatem nec certam pluralitatem. Nec ab aliquo quod est simul natura cum productionibus, quia, qua ratione ipsa productio quae est unius rationis non determinatur ex se ad certam pluralitatem, pari ratione nec illud quod est simul natura. Nec ab aliquo priori, quia illud prius, vel principium formale producendi, vel principium producens quod est suppositum; a principio formali productivo non potest

especie no está determinada por sí a cierta pluralidad. Tal determinación no puede ser causada tampoco por algún principio anterior, pues tal principio sería o el principio formal de la producción o el principio productivo, es decir, el supósito. El principio formal productivo no puede causar la determinación a cierta pluralidad, como consta de la prueba de la mayor; el principio productivo de la misma especie no está determinado a cierta pluralidad de producciones de la misma especie. El supósito producente no puede determinar tampoco la producción a cierta pluralidad; el supósito puede extenderse a tantas producciones a cuantas se extiende el principio productivo que se da en él. Por lo tanto, si no hay determinación por el principio formal productivo, tampoco la hay por el supósito producente. Luego aparece clara esta consecuencia a lo imposible; es decir, si en Dios pudieran darse muchas producciones de la misma especie, se darían de hecho.

2. Segundo argumento, positivo u ostensivo

51. Razón positiva u ostensiva:

En lo divino lo que no puede ser determinado en algún modo a cierta pluralidad no es plurificable de ningún modo. Pero la producción de la misma especie no puede ser determinada de ningún modo a cierta pluralidad. Luego no es plurificable de ningún modo; lo que era de probarse.

52. En primer lugar expondré la mayor, y después la probaré.

Digo 'cierta pluralidad', como dualidad, trinidad, cuaternidad

esse determinatio, ut patet in probatione maioris, quia principium productivum eiusdem rationis non determinat se ad certam pluralitatem productionum eiusdem rationis; nec a supposito producente potest determinari, quia in tot productiones potest suppositum ad quot se extendit principium productivum quod est in supposito; si ergo non est determinatio a parte principii formalis productivi, nec etiam a parte producentis. Sic ergo patet ista consequentia ad impossibile, quod si possent ibi esse plures productiones eiusdem rationis, ergo et infinitae.

2. Arguitur ostensive

[18] 51. Secundo, arguitur ostensive sic:

Illud nullo modo est plurificabile in divinis quod non potest determinari aliquo modo ad aliquam certam pluralitatem; sed productio eiusdem rationis in divinis nullo modo potest determinari ad certam pluralitatem aliquam; ergo nullo modo est plurificabilis, quod est propositum.

52. Maiorem primo exponam; secundo, probabo eam.

'Certam pluralitatem' dico, ut puta dualitatem, ternitatem, quaternita-

o cualquiera otra pluralidad determinada. Digo que el que la producción sea totalmente determinada a cierta pluralidad es imposible *a posteriori* o *a simili*, que ello incluye manifiestamente contradicción.

53. La mayor así entendida la pruebo. Si, en cuanto depende de ella, la producción en Dios no puede ser determinada de ninguna manera a cierta pluralidad, puede extenderse —ello no incluye contradicción— a cualquiera producción que exceda cualquier pluralidad, y puede extenderse al infinito. Pero en lo divino nada puede ser plurificado más allá de toda pluralidad; de lo contrario, necesariamente sería plurificado más allá de cualquiera pluralidad y sería plurificado en infinitas producciones.

54. Prueba de la menor. Lo que no preexige necesariamente principios diversos de otra especie que lo determinen a cierta pluralidad no puede de ningún modo ser determinado a cierta pluralidad inferior de la misma especie. La producción de la misma especie en lo divino no preexige necesariamente diversos principios de diversa especie que la determinen a cierta pluralidad. Luego no puede de ningún modo ser determinada a cierta pluralidad.

55. Pruebo la mayor y la menor de esta prueba de la menor.

La mayor la pruebo así: Si es plurificable de la misma especie, no está determinado por sí a cierta pluralidad, como quedó probado antes cuando se arguyó por la reducción a lo imposible[26]. Luego, por igual razón, los inferiores o singulares de la misma especie no están determinados por sí a cierta pluralidad; como

tem vel aliquam aliam datam. Omnino determinari ad certam pluralitatem, dico quod impossibile est a posteriori, vel a simili, sed includens manifeste contradictionem.

53. Maiorem sic intellectam probo: Si non potest omnino determinari quantum est de se ad certam pluralitatem, ergo quantum est de se potest in quotcumque, quia contradictionem non includit quod quamcumque pluralitatem excedat, et hoc in infinitum; sed nihil potest in divinis possibile sic ultra quamcumque pluralitatem plurificari, quia tunc necessario esset plurificatum ultra quamcumque pluralitatem, et ita esset in infinitis.

54. Probatio minoris: Illud non potest omnino determinari ad certam pluralitatem inferiorem eiusdem rationis, quod non necessario praeexigit aliqua plura alterius rationis per quae determinetur ad certam pluralitatem; productio eiusdem rationis in divinis non necessario praeexigit aliqua plura alterius rationis per quae determinetur ad certam pluralitatem; non ergo potest omnino determinari ad certam pluralitatem.

[19] 55. Istius rationis probo maiorem et minorem.

Maiorem sic: Si est plurificabile eiusdem rationis non determinatur ex se ad certam pluralitatem; hoc prius probatum est in arguendo ad impossibile; tunc pari ratione illa inferiora vel singularia, quae sunt eiusdem rationis, non habent ex se certam determinationem ad certam

[26] Cf. *supra* n.50.

el fuego no está determinado por sí a cierta pluralidad de fuegos, así los fuegos singulares no están determinados por sí a cierto número, de suerte que hayan de ser tantos o cuantos. Luego si lo purificable de la misma especie está determinado necesariamente a cierta pluralidad, lo estará por otro, pero no por otro que le sea posterior o simultáneo en naturaleza, como se dijo en la reducción a lo imposible. Luego solamente estará determinado por uno o varios entes anteriores en naturaleza. Ahora bien, no puede ser determinado por un ser anterior de la misma especie; como se dijo antes en la reducción a lo imposible, tal ser anterior no puede determinar a cierta pluralidad a los que son de la misma especie. Luego es necesario que sea determinado por varios seres anteriores, pero no por seres anteriores de la misma especie; de lo contrario, tendríamos el mismo problema —si fueran de la misma especie, no podrían determinarlo—. Luego tenemos esta proposición: Lo que no puede ser determinado por una pluralidad anterior de distinta especie no puede ser determinado de ninguna manera a cierta pluralidad.

Prueba de la menor: Las diversas producciones de la misma especie que se ponen sólo preexigen un principio formal de producción y un principio productor —o supósito—. En ninguno de estos principios se exige necesariamente pluralidad de distinta especie que determinara la producción a cierta pluralidad. Que no se exige en el principio formal de producción es evidente, pues se trata de producciones de la misma especie. Que tampoco se preexige en el supósito pluralidad de otra especie, al menos una

pluralitatem, quia sicut ignis ex se non determinatur ad certam pluralitatem ignium, ita ignes singulares ex se non determinantur ad certum numerum ut sint tot vel tot ignes. Plurificabile ergo eiusdem rationis, si necessario determinetur ad certam pluralitatem, hoc est per aliud; non per posterius natura nec pec illud quod est simul natura, sicut dictum est et deductum ad impossibile; ergo solummodo per prius vel priora natura; non autem per aliquid prius eiusdem rationis, quia, sicut dictum est prius deducendo ad impossibile, illud prius non est determinans ad certam pluralitatem illorum quae sunt eiusdem rationis; igitur oportet quod hoc sit per aliqua priora non eiusdem rationis, quia eadem quaestio esset de illis, nec etiam hoc possent ex quo essent eiusdem rationis. Habetur ergo ista propositio: quod illud non potest omnino determinari ad certam pluralitatem quod non potest determinari per aliquam pluralitatem priorem alterius rationis.

Minor probatur: Quia illae productiones plures, quae ponuntur eiusdem rationis, non praeexigunt nisi principium formale producendi et principium producens; in neutro istorum est pluralitas alterius rationis, per quam determinetur productio ad certam pluralitatem necessario praeexacta; quod non est in principio formali producendi, patet ex quo ponuntur productiones eiusdem rationis; quod etiam non in supposito praeexigatur pluralitas alterius rationis, saltem per quam determinetur pro-

pluralidad que determinara la producción a cierta pluralidad, es parejamente evidente, pues el supósito puede extenderse a tantas producciones a cuantas puede extenderse el principio formal.

56. *Confirmación.*—Esta razón ostensiva puede confirmarse brevemente.

Toda pluralidad necesariamente finita o es de otra especie o, si no es de otra especie, preexige necesariamente una pluralidad de otra especie que la determina. En lo divino, toda pluralidad es necesariamente finita. Luego es tal o tal, o de otra especie, o si no, preexige necesariamente una pluralidad de otra especie. Pero no puede ser pluralidad de producciones de la misma especie que se halla de tal o tal modo —que sea de otra especie o, si no, que preexija pluralidad de otra especie—. Luego no puede darse pluralidad de la misma especie en las producciones.

La mayor de esta razón fue declarada en la reducción al imposible [27], y también en la razón ostensiva [28].

La menor del primer silogismo es suficientemente manifiesta; en lo divino, la posibilidad pone necesidad y, por consiguiente, la infinidad posible o la finitud no-necesaria pone necesariamente infinidad.

La menor del segundo silogismo, es decir, que las producciones de la misma especie no pueden hallarse de este o del otro modo —no pueden ser de otra especie ni, si son de la misma especie, preexigen pluralidad de distinta especie— es evidente, pues no son de otra especie, sino de la misma especie; ni preexigen

ductio ad certam pluralitatem, patet quia in tot productiones potest supponitum ad quot principium se potest extendere.

56. *Confirmatur.*—Ista ratio ostensiva sic probata potest breviter sic compilando confirmari:

Omnis pluralitas necessario finita vel est alterius rationis, vel, si non est alterius rationis, necessario praeexigit aliquam alterius rationis per quam determinetur; omnis pluralitas in divinis necessario est finita; est ergo talis vel talis; sed non potest esse pluralitas productionum eiusdem rationis tali vel tali modo se habens; ergo nulla potest esse pluralitas eiusdem rationis in productionibus.

Maior istius rationis declarata est in argumento ad impossibile et etiam ostensivo.

Minor primi syllogismi satis est manifesta, quia possibilitas in divinis ponit necessitatem et, per consequens, possibilis infinitas vel non necessaria certa finitas ponit necessariam infinitatem.

Et minor secundi syllogismi, haec scilicet quod productiones eiusdem rationis non possunt hoc modo vel hoc se habere, patet: non enim sunt alterius rationis, ex quo sunt eiusdem rationis, nec praeexigunt pluralitatem

[27] Cf. ibid.

[28] Cf. *supra* n.53.

pluralidad de otra especie que las determine, como fue declarado en la reducción a lo imposible.

3. Declaración por el Filósofo

57. La conclusión se declara por la intención del Filósofo [29], quien arguye que no pueden existir muchos cielos porque no pueden darse muchos motores primeros. Lo prueba de la siguiente manera: "Los que son muchos en número, pero uno en especie, tienen materia; pero el primer motor no tiene materia, pues es acto puro; luego el primer motor es uno en razón y número, es ser inmóvil." De ello infiere: "Luego hay un cielo."

58. Podría parecer que esta intención del Filósofo confirma la primera razón aducida en el primer artículo, es decir, que toda forma inmaterial de la misma especie necesariamente tiene unidad natural [30]. Pero, estudiando la intención de Aristóteles en diversos lugares, vemos que toma la materia en diversos sentidos y, teniendo ello en cuenta, la primera razón no tendría valor, según su intención; sin embargo, parece que nuestra conclusión puede confirmarse por la intención del Filósofo de la manera siguiente.

59. Aristóteles toma la materia en diversos sentidos, pues a veces llama materia al principio receptivo que con el acto o con la forma constituye un ser compuesto, como cuando dice [31] que la

alterius rationis per quam determinentur; hoc declaratum est in argumento ad impossibile.

3. Declaratur iuxta intentionem Philosophi

[20] 57. Tertio, declaratur conclusio iuxta intentionem Philosophi XII *Metaphysicae* ubi arguit quod non possunt esse plures caeli, quia non possunt esse plura prima moventia. Hoc probat quia "quaecumque sunt numero multa, unum autem specie, habent materiam; primum movens autem non habet materiam, est enim actus purus; unum ergo et ratione et numero primum movens et immobile ens". Ex hoc infert: "Unum ergo caelum".

58. Ex ista intentione Philosophi, videtur confirmari illa prima ratio adducta in primo articulo, quod scilicet unitas naturalis necessario competit cuilibet formae immateriali eiusdem rationis; sed considerando intentionem Aristotelis in diversis locis, diversimode materiam accipit, et ex hoc confirmari videtur nostrum propositum, nec tamen illa prima ratio habebit robur ex intentione Aristotelis.

59. Materiam enim quandoque vocat principium receptivum faciens compositionem cum actu sive cum forma, quomodo dicit materiam et

[29] Aristot., *Metaph.* XII c.8 (1074a32-1074b).—Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.3 q.7 (ed. Vivès XII 159-70); I d.2 n.270-281.300-303 (II 287-294.305-309); d.7 (IV 107-151).

[30] Cf. *supra* n.5.

[31] Aristot., *Physic.* I c.7 (190b19-21.191a8-23); II c.3 (194b24-30); *Metaph.* V c.6 (1016b32-33); VII c.9 (1037b-5); XII c.8 (32-38); *De caelo* I c.9 (277b27-278b8).

materia y la forma son dos principios; repite lo mismo en otros muchos lugares. Y, en oposición, llama forma al principio que tiene razón de acto y que con la materia constituye el compuesto. En muchos otros lugares llama forma a la quididad y, en oposición, llama materia a todo lo que tiene razón de contrayente o determinante de la quididad. En este sentido llama materia a la diferencia individual, cualquiera que ella sea, en relación a la quididad específica. Por lo tanto, a veces llama materia a lo que recibe una forma informante, y a veces a lo que contrae o determina la quididad indiferente.

Pero tal elemento contrayente o determinante puede entenderse en dos sentidos. En un sentido puede entenderse como intrínseco a lo inferior o a lo determinado bajo un universal dado; en otro sentido, como lo presupuesto en lo determinado. Ejemplo: La diferencia individual de Sócrates contrae al hombre en el primer sentido, es intrínseca a Sócrates; en el segundo sentido, este cuerpo contrae la blancura o el color, pues en otro cuerpo hay otra blancura y, según esto, si sólo pudieran darse tres cuerpos, sólo podrían darse tres blancuras. El contrayente en este segundo sentido puede reducirse a la materia en el primer sentido, o al menos incluye cuasi materia.

Por lo tanto, donde hay pluralidad de la misma especie es necesario poner materia, entendida no como recipiente, sino como contrayente en un sentido o en otro, pues no puede admitirse de ningún modo que la naturaleza de una especie se plurifique si no

formam esse duo principia, 1 *Physicorum* et multis aliis locis; et per oppositum forma dicitur illud aliud principium quod habet rationem actus, quod cum materia constituit compositum. Alio modo, forma dicitur quiditas secundum ipsum in multis locis; et per oppositum materia dicitur quidquid habet rationem contrahentis vel determinantis ipsam quiditatem; et hoc modo differentia individualis, quaecumque sit ipsa, dicitur materia respectu quiditatis specificae. Dicitur ergo materia quandoque illud quod recipit formam informantem; quandoque, illud quod contrahit vel determinat quiditatem indifferentem.

Sed tale contrahens vel determinans potest intelligi dupliciter: uno modo, quasi intrinsecum inferiori vel determinato sub tali communi; alio modo, quasi praesuppositum determinato. Exemplum: differentia individualis Socratis contrahit hominem primo modo, quae est intrinseca Socrati, sed secundo modo hoc corpus contrahit albedinem vel colorem, quia in alio corpore est alia albedo, et secundum hoc, si non possent esse nisi tria corpora, non possent esse nisi tres albedines. Contrahens tamen secundo modo potest reduci ad materiam primo modo, vel saltem includens quasi materiam.

Ubicumque ergo est pluralitas eiusdem rationis ibi necesse est ponere materiam, accipiendo materiam non pro recipiente, sed pro contrahente sic vel sic accipiendo, quia nullo modo potest poni natura quae est unius

hay algo que la contraiga de un modo o de otro. Por oposición, donde no hay materia en este sentido, es imposible la pluralidad de la misma especie.

Pero tampoco es posible tal materia en las producciones divinas; tal contrayente o determinante sólo podría darse si es determinado a cierta pluralidad y si, por consiguiente, tiene primeramente pluralidad de otra especie, y no puede ponerse ninguna pluralidad de otra especie anterior a las producciones divinas. En este sentido aplicamos la intención del Filósofo a nuestra conclusión.

60. Pero, inquiriendo cómo y dónde es la conclusión verdadera, según el Filósofo, éste diría, parece, que en lo divino —o en un ser inmaterial cualquiera— no puede ponerse materia ni en este segundo sentido. Por eso escribe[32]: "La quididad y el sujeto son idénticos en algunos casos, como en el caso de la sustancia primera... Llamo sustancia 'primera' a la que no existe en otro como en materia por otro; la que es recibida en la materia no es idéntica."

61. No quiere decir en este texto que en las cosas materiales no es lo mismo la quididad (*quod quid est*) y el sujeto a que pertenece —aunque algunos lo exponen en este sentido contra su intención, como puede demostrarse exponiendo el capítulo séptimo (ahora no me detengo en ello)—, sino que quiere decir que en nada material, es decir, en nada que en algún modo es pluri-

rationis plurificari nisi sit aliquid contrahens hoc modo vel illo; et, per oppositum, ubi non est hoc modo materia, impossibilis est pluralitas eiusdem rationis.

Sed nec talis materia est possibilis respectu productionum in divinis, quia nihil tale contrahens vel determinans posset esse nisi determinatum ad certam pluralitatem et, per consequens, nisi prius habens pluralitatem alterius rationis, et nulla pluralitas alterius rationis posset poni prior productionibus talibus. Sic applicata est intentio Philosophi ad conclusionem hic intentam.

[21] 60. Sed inquirendo qualiter et ubi generaliter secundum Philosophum habeat veritatem, videtur dicendum quod Philosophus diceret quod nec tali modo poni posset in aliquo quod est in divinis, scilicet materia secundo modo dicta, imo nec in aliquo immateriali. Unde dicit VII *Metaphysicae* cap.9: "Quod quid erat esse et unumquodque est in quibusdam idem, ut in primis substantiis. Dico autem primam, qua non per aliud in alio est, ut in materia, quaecumque vero accepta cum materia non idem". Haec ille.

61. Non vult ibidem dicere quod in materialibus non est idem 'quod quid est' et illud cuius est; licet aliqui sic exponant, sed non ad intentionem eius, sicut patere potest exponendo tertium cap.7 (de quo modo transeo); sed in nullo materiali, hoc est quocumque modo plurificabili, est omnino idem 'quod quid est' et ipsum; quia ipsum

[32] Aristot., *Metaph.* VII c.9 (1037a34-1037b5).

ficable, son totalmente idénticos la quididad y el sujeto; éste incluye materia, es decir, un elemento que contrae a la quididad y no está incluido en la razón formal de ésta. Por lo tanto, convenimos con el Filósofo en que la forma que no tiene materia en el segundo sentido no es plurificable. Y basta esto para nuestra conclusión: 'La producción de la misma especie no es plurificable.' Con todo, no se concluye de ello que lo que no tiene materia como parte real del compuesto no puede plurificarse. Luego el dicho del Filósofo: "el primero no tiene materia, porque es acto puro" [33], debe entenderse de la materia en el segundo sentido: No tiene materia que contraiga su quididad a ser este ente singular; es éste por su quididad.

62. La cuestión de si lo que no tiene materia en el primer sentido la tiene en el segundo recibiría acaso distinta respuesta de los filósofos y de los teólogos. Pero de esta cuestión sólo diré al presente que el argumento de la *Metafísica* [34] no tiene por medio *per se* 'el no tener materia en el primer sentido' —como lo entienden quienes proponen la primera razón discutida en el artículo primero—, sino que tiene por medio *per se* 'el no tener materia en el segundo sentido'. Y en este sentido tanto la mayor como la menor del argumento son verdaderas según los filósofos y los teólogos. Por consiguiente, porque la naturaleza divina no puede plurificarse en diversos supósitos, son verdaderas ambas premisas referentes a la producción de la misma especie, y, por lo mismo, la conclusión es verdadera.

includit materiam, hoc est aliquid contrahens ipsam quiditatem, quod non includitur in ratione formali quiditatis; convenimus ergo cum Philosopho in hoc quod forma non habens materiam secundo modo non est plurificabilis, et hoc sufficit ad propositum nostrum, quod scilicet productio eiusdem rationis non sit plurificabilis; sed non propter hoc conceditur quod non habens materiam, quae sit pars realis compositi, non potest plurificari. Et tunc illud Philosophi, quod "primum non habet materiam quia est actus purus", debet intelligi de materia secundo modo dicta, quia non habet eam ad contrahendum suam quiditatem ut sit haec, quia sua quiditate est hoc.

62. Utrum autem illud quod non habet materiam primo modo dictam habeat secundo modo dictam, forte aliter diceretur secundum Philosophum et aliter secundum theologos; de quo nihil ad praesens, nisi quod illa ratio de XII *Metaphysicae* non habet pro per se medio hoc quod est 'non habere materiam primo modo dictam', sicut intelligunt illi quorum est prima ratio in I articulo, sed habet pro per se medio hoc quod est 'non habere materiam secundo modo dictam'. Et sic tam maior quam minor vera est secundum philosophos et theologos et, per consequens, quia natura divina non potest plurificari in diversis suppositis, est ad propositum etiam utraque praemissa vera de productione eiusdem rationis et, per consequens, conclusio est vera.

[33] Cf. *supra* n.57.
[34] Aristot., *Metaph.* XII c.8 (1074a33-35).

ARTICULO III

Objeciones y respuestas

63. En el tercer artículo se hacen ciertas objeciones contra lo dicho. En primer lugar se objeta contra la conclusión. En segundo lugar, contra las premisas.

64. *Doble objeción contra la conclusión. Primera.*—Contra la conclusión se objeta doblemente. Primera objeción:

Donde el principio es de la misma especie y el término formal es también de la misma especie, la producción es de la misma especie. Pero la esencia divina, que es de la misma especie, es en Dios el principio productivo y también el término formal de toda producción. Luego en Dios toda producción es de la misma especie.

65. La mayor se prueba, a mi entender, por la *Física*[35], pues la producción, parece, sólo se distingue por el principio formal o por el término.

66. Prueba de la segunda parte de la menor referente al término formal:

Todo lo producido recibe su esencia por la producción; como el Hijo, según Hilario[36], nada tiene sino en cuanto nacido (es decir, nada tiene sino en cuanto lo recibe naciendo), así el Espíritu Santo nada tiene sino lo que recibe procediendo. Ahora bien, no recibe la esencia sino como término formal. Ello se confirma por

ARTICULUS III

Obiectiones earumque solutio

[22] 63. De tertio articulo, obicitur contra praedicta, et primo contra conclusionem, deinde contra praemissas.

64. *Dupliciter obicitur contra conclusionem. Prima ratio.*—Contra conclusionem dupliciter, primo sic:

Ubi principium est eiusdem rationis et terminus formalis eiusdem rationis, ibi est productio eiusdem rationis. Sed essentia divina, quae est eiusdem rationis, in divinis est principium productivum cuiuscumque productionis et etiam terminus formalis cuiuscumque productionis; ergo quaelibet productio est ibi eiusdem rationis cum quacumque.

65. Maior videtur haberi ex V *Physicorum,* quia non videtur productio distingui nisi vel ex principio formali vel ex termino.

66. Probatio minoris, primo quantum ad secundam partem de termino formali:

Quodlibet productum productione accipit essentiam, quia sicut Filius nihil habet nisi natum secundum Hilarium, hoc est nisi quod nascendo accipit, ita Spiritus sanctus nihil habet nisi quod procedendo accipit; non autem accipit essentiam nisi sicut terminum formalem. Con-

[35] Aristot., *Physic.* V c.1 (224b5-8).

[36] Hilarius, *De Trin.* VII c.26: PL 10,222.

Agustín[37]: "Como la generación del Padre da la esencia al Hijo, así al Espíritu Santo se la da su procesión de ambos." Ahora bien, el dar o comunicar sólo puede entenderse del término formal de producción, y lo de que "la esencia se comunica por producción" sólo puede entenderse del primer término formal, no de algo consiguiente a otro término formal, pues la esencia es el principio de todos.

67. Prueba de la segunda parte de la menor, que dice que la esencia es principio formal de ambas producciones: El término formal no puede ser de ningún modo anterior al principio formal de producción. Luego, si la esencia es el término formal de la producción, como quedó probado[38], y es la primera entidad en lo divino, como quedó probado también en la primera cuestión[39], síguese que la esencia en cuanto tal es el principio formal productivo en toda producción.

68. La menor se prueba también en sus dos partes por la razón siguiente: Aquello en que el productor es asimilado a lo producido, sobre todo cuando la producción es única, es el principio formal y el término formal. Ahora bien, la primera asimilación del productor a lo producido en Dios es la esencia en cuanto tal. Luego ella es el término formal y el principio formal de la producción.

firmatur illud per Augustinum XV *De Trinitate* cap.26: "Sicut Filio praestat essentiam de Patre generatio, ita Spiritui sancto de utroque processio". Non potest autem illud intelligi de praestando sive communicando nisi sicut de termino formali productionis; nec potest intelligi essentiam communicari per productionem nisi sicut primus terminus formalis, quia non sicut consequens alium terminum formalem, cum essentia sit principium omnium.

67. Ex hac probatur alia pars minoris, scilicet quod essentia sit principium formale respectu utriusque productionis: Quia terminus formalis non potest aliquo modo esse prior principio formali producendi; si ergo essentia est terminus formalis productionis, ut iam probatum est, et ipsa est primum ens in divinis, ut iam probatum est in prima quaestione, sequitur quod ipsa essentia secundum se est principium formale producendi in quacumque productione.

68. Minor etiam probatur, quantum ad utramque partem, per hoc quod illud est principium formale et terminus formalis in quo producens assimilatur producto, et praecipue quando est productio univoca; nunc autem, prima assimilatio producentis ad productum in divinis est essentia ipsa ut essentia; ergo ipsa est formalis terminus productionis et formale principium producendi.

[37] AUGUST., *De Trin.* XV c.26 n.47: PL 42,1094-95.
[38] Cf. *supra* n.66.
[39] Cf. *Quodl.* q.1 n.5.

69. *Segunda objeción contra la conclusión.*—En segundo lugar, se arguye contra la conclusión:

El que posee un principio formal perfecto de producción puede producir con el. Pero el Hijo posee el principio formal perfecto de decir y de generar. Luego puede producir con el.

70. Prueba de la mayor: La razón de por que el supósito puede actuar es que posee el principio —y principio perfectísimo— de acción.

Prueba de la menor: La memoria perfecta es el principio de decir o de generar. Ahora bien, es evidente que el Hijo tiene memoria como el Padre —cada persona se acuerda de sí— y memoria perfecta.

71. *Objeciones contra la premisa.*—En tercer lugar, se arguye doblemente contra la proposición —la premisa— que dice que la primera distinción finita es de entes de diversa especie.

La distinción menor es más inmediata a la unidad que la mayor. Pero la distinción de la misma especie es menor que la de distinta especie. Luego es más inmediata a la unidad.

Muchos seres, y de la misma especie, pueden ser inmediatamente creados por Dios. Luego es posible que la pluralidad de la misma especie sea totalmente primera e inmediata a la unidad; y, como se da en la causa y los causados, puede darse en el principio y los principiados.

72. *Respuesta a la primera objeción contra la conclusión.*—A la primera objeción [40] se responde de tres maneras:

[23] 69. *Altera ratio contra conclusionem.*—Secundo, contra conclusionem sic:

Habens principium formale producendi perfectum, potest illo producere; sed Filius habet principium formale dicendi et generandi perfecte; ergo etc.

70. Probatio maioris: Quia ideo est suppositum potens agere quia habet principium agendi et maxime perfectum.

Probatio minoris: Memoria perfecta est primum principium dicendi sive generandi; Filius autem habet memoriam sicut Pater, V *De Trinitate* cap.7 "quaelibet persona meminit sibi", et perfectam, patet.

71. *Instantiae contra praemissam.*—Tertio, contra illam propositionem quod prima distinctio finita est aliquorum alterius rationis, instatur dupliciter:

Primo, quia unitati est immediatior distinctio minor quam maior; distinctio eiusdem rationis est minor quam alterius rationis; ergo etc.

Secundo, quia a Deo possunt esse immediate plura creata et in eadem specie; ergo possibile est quod pluralitas eiusdem rationis esset omnino prima et immediata unitati; et sicut in causa et causatis, pari ratione in principio et principiatis.

[24] 72. *Ad primam rationem contra conclusionem.*—Ad primum, triplex est via respondendi.

[40] Cf. *supra* n.64.

En primer lugar[41], a la mayor del argumento: Aunque la esencia fuese el principio elicitivo sería principio distinto respecto de producciones distintas y determinativo distinto respecto de relaciones distintas. Y, en tal caso, sería falsa la mayor, que dice que donde hay principio elicitivo de la misma especie habría producción de la misma especie, a no ser que con él se diera un principio determinativo de la misma especie, lo que no se da en el caso.

73. *Esta respuesta no vale.*—A lo que precede se objeta: Si no basta el principio elicitivo sin principio determinativo, en uno y otro caso la cuestión de por qué la esencia, que es principio elicitivo indeterminado, es determinada a éste o a otro determinativo es la misma. Pues si el principio de la misma especie no puede ser principio *per se* de varios seres de la misma especie, no podrá la esencia, que es principio radical elicitivo, ser principio inmediato de varios principios determinativos de otra especie, por la misma razón por la que algo de la misma especie es el principio de varios de diversa especie, lo es de otros. O, si otros preceden a aquéllos, habrá proceso al infinito. O, si ello es imposible, la determinación por relaciones, como por principios, no basta.

74. Además, tales relaciones son producciones. Ahora bien, lo mismo no se determina a sí mismo. El decir que la esencia es determinada a la generación activa por la relación, que no es otra cosa que la generación activa, como se dirá después, es decir,

Primo, ad maiorem: Quod licet essentia esset principium elicitivum, tamen respectu alterius et alterius productionis esset aliud principium et aliud determinativum, puta alius et alius respectus; et tunc maior est falsa, quod ubi est principium elicitivum eiusdem rationis esset productio unius rationis, nisi cum hoc esset principium determinativum eiusdem rationis, quod non est in proposito.

73. *Haec responsio non valet.*—Contra hoc: Si principium elicitivum non sufficit sine principio determinativo, hic et ibi eadem quaestio est per quid essentia, quae est principium elicitivum indeterminatum, determinatur ad hoc vel ad illud determinativum. Si enim principium eiusdem rationis non potest esse per se principium respectu plurium alterius rationis, non poterit essentia, quae est principium radicale elicitivum, esse principium immediatum respectu plurium determinativorum principiorum alterius rationis; quia qua ratione aliquid eiusdem rationis est principium aliquorum plurium diversae rationis, eadem ratione et aliorum; vel si illa praecedant alia, erit processus in infinitum; vel si ille est impossibilis, determinatio per respectus, ut per principia determinativa, non sufficit.

74. Praeterea, illi respectus sunt productiones; nunc autem idem non determinat se ad se. Dicere enim essentiam determinari ad generationem activam per respectum, qui nihil aliud est quam generatio activa

[41] Henricus Gand., *Quodl.* III q.3 (f.50); *Summa* a.54 q.3 ad 7 (III 897-98 n.75-78); Thomas, *Summa theol.* I q.41 a.5 in corp. (I 210).

que es determinada a la generación por la generación y, por lo tanto, es decir que algo es el principio determinativo de sí mismo.

75. *Otra manera de responder a la primera objeción.* La segunda manera de contestar a la primera objeción[43] es negando la mayor. Aunque sola la esencia sea el principio productivo, las producciones pueden ser de diversa especie, pues alguna pluralidad puede ser primera y ninguna puede ser infinita en acto ni en potencia en lo divino. Pero sólo la pluralidad que es de otra especie o la que preexige una pluralidad de otra especie puede ser necesariamente finita. Luego, permaneciendo la primera pluralidad, es necesario que en lo divino haya alguna pluralidad absolutamente primera e inmediata a la unidad; así puede admitirse que esta pluralidad sea de producciones, o de lo que sea. Luego en lo divino es falsa la mayor de que donde es idéntico el principio e idéntico el término hay producción de la misma especie. Es, sin embargo, verdadera en las criaturas de las que habla el Filósofo; en ellas, o el principio formal productivo es de la misma especie y, en todo caso, es limitado a la producción de la misma especie, o es principio equívoco y, por lo mismo, productivo de varios efectos de distinta especie; y, en tal caso, el término formal de éstos es limitado, es decir, no pueden ser idénticos el principio y el término de diversa especie. Ninguno de estos dos casos puede darse en Dios: En Dios, el principio es ilimitado, y lo es también el término formal.

ut dicetur postea, est dicere quod determinetur ad generationem per generationem, et ita quod idem est principium determinativum sui.

[25] 75. *Aliter ad primam rationem.*—Secundo modo diceretur, negando maiorem: Quia etsi sola essentia sit principium productivum, illae tamen productiones possunt esse alterius rationis, quia aliqua pluralitas potest esse prima, et nulla potest esse actu infinita nec etiam in potentia infinita in divinis; nulla autem potest esse necessario finita nisi quae est alterius rationis vel praeexigens aliquam alterius rationis; ergo stante prima pluralitate, necesse est quod in divinis sit aliqua pluralitas prima omnino et immediata unitati; et ita potest poni quod ista pluralitas sit productionum, sicut quorumcumque. Falsa est ergo ista maior in divinis, quod ubicumque est idem principium et idem terminus ibi est productio eiusdem rationis; vera est tamen in creaturis, ut loquitur Philosophus, quia ibi principium formale productivum vel est limitatum ad productionem unius rationis, sicut ipsum est principium unius rationis, vel si est principium aequivocum, et ita productivum plurium alterius rationis, terminus formalis utriusque limitatus est, ita quod non potest esse idem principium et terminus plurium alterius rationis; neutrum potest esse in proposito, quia ibi principium est illimitatum et etiam terminus formalis.

[43] Cf. *supra* n.72.64.

76. *Esta respuesta no vale tampoco.*—Contra ella se arguye como se arguyó en la primera cuestión. En tal caso no habría razón para que la primera persona producida fuera Verbo más bien que Espíritu Santo, ni para que el Espíritu Santo fuera Espíritu Santo más bien que Verbo.

77. Además, el supósito que tiene el mismo principio formal perfecto de varias producciones puede causar por el con igual prioridad una u otra; y, por lo tanto, la primera persona podría producir el Espíritu Santo con igual prioridad que el Hijo, y el Espíritu Santo no procedería necesariamente del Hijo.

78. *Respuesta válida a la primera objeción.*—Tercera manera de contestar a la primera objeción [42]. Se concede la menor, es decir, que la esencia es el principio formal y el término formal de ambas producciones. No lo es, sin embargo, tan totalmente que nada sería incluido *per se* ni en el principio formal ni en el término. En el principio formal, que es la memoria perfecta y la voluntad perfecta, se incluye la esencia; y en el término formal, que es el Verbo perfecto y el Espíritu Santo perfecto, se incluye también la esencia. Y acaso en ambos, tanto en el principio como en el término, la esencia tiene razón de principal respecto de lo que concurre con ella, es decir, del entendimiento o del conocimiento, y de la voluntad o del amor. Luego, por la identidad de la esencia, aquello por lo que el productor produce y el término formal son lo mismo. Pero por la distinción de lo que concurre con la

76. *Neque haec responsio valet.*—Sed contra arguitur, sicut arguitum est in prima quaestione: Quia tunc prima persona producta non magis ex productione sua reali esset Verbum quam Spiritus sanctus, nec Spiritus sanctus magis esset Spiritus sanctus quam Verbum.

77. Item, suppositum habens idem principium formale perfectum aliquarum productionum, potest ita primo per illud principium in unam illarum sicut in aliam, et ita prima persona aeque primo posset producere Spiritum sanctum sicut et Filium, et ita Spiritus sanctus non necessario est a Filio.

78. *Responsio recta ad primam rationem.*—Tertio modo, conceditur minor, quod essentia est principium formale et terminus formalis utriusque productionis; non tamen sic totale quin aliquid includitur per se et in principio formali et in termino. In principio quidem formali, quod est memoria perfecta et voluntas perfecta, includitur essentia, et in termino formali, quod est Verbum perfectum et Spiritus sanctus perfectus, includitur etiam essentia, et forte respectu utriusque, tam in principio quam in termino, essentia habet rationem principalis, et hoc respectu illius quod concurrit cum eadem, scilicet intellectus vel notitiae, voluntatis vel amoris. Propter ergo identitatem essentiae, idem est quo producens producit et terminus formalis. Propter autem distinctionem concurrentis cum essentia, utpote intellectus et voluntatis, in principio productivo, sufficit principium hoc et illud ad productiones alterius rationis et terminos quodammodo alterius ratio-

[42] Cf. ibid.

esencia, o sea del entendimiento y de la voluntad en el principio productivo, bastan este principio y el otro para producciones de especie diversa y términos en algún modo distintos en especie. Así tenemos en el principio esencia y entendimiento, esencia y voluntad; en el término tenemos esencia y conocimiento, esencia y amor Y, por razón de lo que es idéntico en el principio formal comunicativo, es idéntico en el término formal lo comunicado, y por razón de lo que es distinto en el principio, es distinta la razón formal de la producción y distinto lo que concurre en el término[a].

79. Si preguntas si uno de estos principios que concurre en el principio formal total es propiamente principio formal y el otro sólo concomitante, de modo que, por razón del principio formal, el principio se diría formalmente idéntico o totalmente distinto, respondo: Los coprincipios que concurren en el principio, es decir, la esencia y el entendimiento en la memoria perfecta y la voluntad y el objeto diligible en la voluntad perfecta, no se hallan entre sí *per accidens* ni como principio remoto y próximo, sino que el todo, 'el entendimiento infinito que tiene un objeto infinito inteligible a él presente', es un principio *per se*, de suerte que el uno sin el otro no es principio de producción, por eso es principio productivo único simplemente, no hay dos principios productivos. Dígase otro tanto de la voluntad y del objeto respecto de la espiración, y de los términos en relación a las producciones.

80. Si preguntas por qué no puede ser la esencia sola, en cuanto distinta de la voluntad y del entendimiento, el principio

nis; et sic in principio habemus essentiam et intellectum, essentiam et voluntatem; in termino autem habemus essentiam et notitiam, essentiam et amorem; et ratione eius quod idem est in principio formali communicativo, sit idem in termino formali communicatum; et ratione eius quod distinctum est in principio, sit formalis ratio productionis distincta, et illud quod concurrit in termino, sit formaliter distinctum.

[26] 79. Si quaeras, istorum duorum concurrentium in principio formali, nonne alterum est principium formale et reliquum concomitans, ergo ab illo altero formali vel dicetur principium formaliter idem vel omnino alterum; respondeo: Duo quae concurrunt in principio, scilicet *in memoria perfecta essentia et intellectus*, et in voluntate *perfecta voluntas et obiectum diligibile praesens*, non se habent per accidens nec sicut remotum principium et propinquum; sed totum hoc, 'intellectus infinitus habens obiectum infinitum intelligibile sibi praesens' est per se unum principium, ita quod alterum sine altero non est principium producendi, et ideo est unicum principium simpliciter productivum, non distinctum in duo principia productiva; consimiliter de voluntate et obiecto respectu spirationis, et consimiliter de terminis respectu productionum.

80. Si quaeras quare non potest essentia sola, ut distinguitur contra voluntatem et intellectum, esse principium communicandi se, respondeo

[a] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2 n. 270-281.300-303 (II 287-294.307-310); d. 7 q. 1 nn. 1-91 (IV 107-146).

de comunicación, respondo: No es la esencia meramente intelectual, sino en cuanto coincide con la memoria y la voluntad, el principio de producción.

81. *Respuesta a la segunda objeción.*—Respuesta a la segunda objeción [48], primero al contenido y después a la forma del argumento.

82. *A su contenido.*—Al contenido puede responderse de dos maneras:

La forma, que es en un supósito el principio productivo con producción adecuada a ella, no puede ser el principio productivo en otro supósito. Ahora bien, la memoria es en el Padre el principio productivo con producción adecuada a él. Luego no puede ser el principio productivo en otro supósito. Y, si se da en el Hijo, no puede ser su principio productivo.

83. La mayor se prueba con un ejemplo: Si el calor fuera para el fuego el principio de calentar el leño con calefacción adecuada a tal calor, y el mismo calor fuese comunicado al leño, no podría ser el principio por el que calentara el leño. Prueba: No sería el principio por que el leño se calentara a sí mismo; de lo contrario, sería el principio de calentar o de producir el calor en el mismo supósito. Ni sería el principio de calentar a otro; por hipótesis, se trata de calefacción adecuada al calor. Esta prueba procede de la adecuación omnímoda, en la que es imposible que la acción exceda el principio formal de la acción. Y, según esta noción, la menor es manifiesta, pues de tal manera tiene la memo-

Essentia mere intellectualis non est principium alicuius productionis nisi ut coincidit cum memoria et voluntate.

[27] 81. *Ad secundam rationem contra conclusionem.*—Ad secundum, et primo ad rem, secundo ad formam argumenti.

82. *Ad rem.*—Ad rem potest dupliciter responderi:

Forma, quae est in aliquo supposito principium producendi productione adaequata illi formae, non potest esse alicui alteri principium producendi; nunc autem, memoria est Patri principium producendi productione adaequata illi principio; ergo; et si sit in Filio, non potest esse Filio principium producendi.

83. Maior probatur exemplo sic: Si calor esset igni principium calefaciendi lignum calefactione adaequata illi calori, et ille idem calor communicaretur ligno, non posset esse ligno principium calefaciendi. Probo: quia nec calefaciendi se, quia tunc calor esset principium calefaciendi sive producendi calorem in eodem supposito, nec alterum, quia calefactio ista ponitur adaequata illi calori. Et procedit ista probatio de adaequatione omnimoda, ubi impossibile est actionem excedere principium formale agendi. Et secundum istum intellectum patet minor: quia memoria sic in Patre habet dictionem in Patre adaequatam quod impossibile est principium dictivum excedere hanc dictionem, sicut impossibile est in divinis dictionem esse nisi hanc, quia de se est haec; patet ex solutione quaes-

[48] Cf. *supra* n.69.

ria en el Padre dicción adecuada a El que es imposible que el principio de dicción exceda a la dicción, como es imposible que la dicción sea otra que ésta, pues es por sí ésta. Ello aparece evidente de la solución de la cuestión: Todo lo que en lo divino no preexige pluralidad de otra especie, es de sí esto, singular. Pero la dicción en lo divino no preexige necesariamente pluralidad de otra especie. Luego es por sí ésta; y, por consiguiente, su principio tiene esta dicción totalmente adecuada a él. Luego no puede darse tal principio en el Hijo [46].

84. Este mismo argumento puede probarse por la siguiente proposición [47] (que en última instancia se reduce a la anterior): El supósito que recibe una forma por producción adecuada a ella no puede producir por tal forma. El Hijo recibe la memoria por producción adecuada a ella. Luego no puede producir por ella. La menor se declara como en la razón anterior.

85. Prueba de la mayor: Si produjera por ella, o se produciría a sí, o produciría a otro. No se produciría a sí, ello es imposible, según Agustín [48]; tampoco produciría a otro; tal producción se considera adecuada al principio productivo. Luego no es necesario buscar un determinativo que concurriera con el principio elicitivo para que se dé una dicción, ni como tal principio formal puede tener alguna negación. Pero, aunque la esencia o alguna entidad positiva meramente asumida sea en el Padre la razón formal de la dicción o de la generación, no puede serlo en

tionis, quia quidquid in divinis non praeexigit pluralitatem alterius rationis, illud de se est hoc; dictio in divinis non necessario praeexigit pluralitatem alterius rationis; ergo de se est haec et, per consequens, principium eius habet hanc dictionem omnino adaequatam sibi; non potest ergo esse principium in Filio.

84. Ad eandem rationem probandam accipienda est ista propositio, et redit in eandem sententiam cum alia: suppositum accipiens formam per productionem adaequatam illi formae non potest per illam formam producere; Filius recipit memoriam per productionem adaequatam illi memoriae; ergo etc. Minor declaratur sicut in ratione iam facta.

85. Probatio maioris: Quia si secundum illam produceret, aut ergo se, aut alterum; non se, quia hoc est impossibile, secundum Augustinum, l *De Trinitate* cap.1; nec alterum, quia illa productio illius ponitur adaequata principio productivo; sic ergo non oportet quaerere determinativum concurrens cum principio elicitivo ut sit una dictio, nec etiam aliquam negationem potest habere sic ut tale principium formale. Sed esto quod essentia vel quodcumque positivum mere acceptum sit in Patre formalis ratio dicendi vel generandi, tamen non potest esse in Filio ratio dicendi vel generandi; quia ipsum ut in Patre est principium productionis

[46] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.401-553 (III 245-330); d.7 n.1-91 (IV 107-148).
[47] Segunda manera de responder al contenido; cf. *supra* n.82.
[48] August., *De Trin.* I c.1 n.1: PL 42,820.

el Hijo, pues en cuanto se da en el Padre es principio de producción adecuada (primera razón), y por ella es comunicada al Hijo (segunda razón) [49].

86. *Respuesta a la forma de la segunda objeción.*—En cuanto a la forma del argumento [50] puede objetarse a la mayor y a la menor. Puede decirse que algo es tenido de muchas maneras, como consta de los postpredicamentos, aunque no se diga propiamente que un ser tiene la forma en abstracto, sino que la tiene como es capaz de ser tenida, es decir, como forma. No se diría propiamente que tendría blancura quien la tuviera encerrada en la bolsa; por ser la blancura apta por naturaleza para ser tenida como forma informante, tal modo de tenerla no sería perfecto.

87. Ulteriormente, el nombre abstracto, que significa el principio de actuar construido con gerundio que significa alguna acción, puede ser tenido por el supósito de modo que sea su principio activo con tal acción. Por ejemplo, cuando digo: Tengo la potencia de ver (*videndi*), esta potencia no sólo es capaz de ser tenida por mí como forma, sino también como mi principio de actuar según tal forma. Y es esto lo que nota el gerundio (*videndi*, de ver) con el nombre abstracto (*potentia*).

88. Similarmente, esta gramática aparece manifiesta por el uso de hablar. Aunque es verdadera la proposición: 'el Hijo de Dios sabe la generación del Padre', no lo es la siguiente: 'el Hijo tiene la ciencia de generar —*generandi*—'. Parejamente, tampoco es verdadera ésta: 'éste tiene voluntad de generar —*generandi*—'.

adaequate, quantum ad primam rationem, et per illam Filio communicatur, quantum ad secundam rationem.

[28] 86. *Ad formam.*—Quantum ad secundum, videlicet ad formam argumenti, potest fieri aliqua difficultas in maiori et minori, quia haberi potest aliquid dici multipliciter ex postpraedicamentis, licet proprie non dicatur aliquid formam habere in abstracto, nisi habeat eam sicut forma sic significata nata est haberi, hoc est tanquam formam. Non enim proprie diceretur habere albedinem quia haberet eam clausam in bursa, quia non est ille modus perfectus, quia albedo nata est haberi ut forma informans.

87. Ulterius, nomen abstractum significans principium agendi constructum cum gerundivo significante aliquam actionem natum est haberi a supposito, ut sit illi principium agendi illa actione; verbi gratia, habeo potentiam videndi; ista potentia non solum nata est haberi a me ut forma, sed etiam ut principium mihi operandi secundum illam formam, et hoc notat illa constructio gerundivi cum abstracto tali.

88. Similiter ista grammatica patet ex usu loquendi. Etsi enim vera sit haec: 'Filius Dei scit generationem Patris', non tamen ista: 'Filius habet scientiam generandi'; consimiliter, nec ista: 'Iste habet voluntatem generandi'; nec est aliqua ratio nisi ex constructione grammaticali, quia

[49] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.7 n.1-91 (IV 107-148).

[50] Cf. *supra* n.69.

La única razón de ello es la construcción gramatical, que indica que el sujeto tiene lo abstracto, no sólo como forma, sino como principio de una operación determinada procedente de un supósito determinado. Similarmente, 'Miguel sabe que Dios creó el mundo y es creador del mundo', pero no sabe crear el mundo.

89. Luego si, en la mayor, 'lo que tiene principio perfecto de decir (*dicendi*) puede decir por él', el término 'tener' se entiende propiamente en el sentido en que se dice que lo abstracto es tenido cuando se tiene como forma del supósito, y si la construcción con un nombre —'principio perfecto'—, que significa principio activo seguido de un gerundio (*dicendi*) que significa acción, se toma propiamente, de modo que indicara que la forma es en el supósito su principio de acción, concedo la mayor. Pues el sujeto de ella incluye las notas requeridas para que el predicado este contenido en él. Cuando un ser tiene una forma como forma para algo determinado y como principio de actuación determinada, puede por ella ser principio de acción. Pero en este sentido la premisa menor es falsa. Aunque el Hijo tenga de algún modo memoria perfecta, no la tiene como forma. Y si la tiene como forma, no la tiene como principio de acción, por la razón dada en la respuesta al contenido de la objeción.

90. Respecto de la prueba de la menor de la objeción[81], puede decirse que la proposición 'la memoria perfecta es principio perfecto de decir' es truncada. Sería necesario completarla con algún dativo que indicara a quién pertenece el principio de decir.

non solum notatur abstractum haberi ab illo ut forma, sed ut principium talis operationis procedentis ab isto supposito; consimiliter hic: 'Michael scit Deum creasse mundum et creationem mundi', non tamen scit creare mundum.

89. Quando ergo accipitur in maiori illud 'quod habet principium dicendi perfectum potest per illud dicere', loquendo de 'habere' proprie sicut dicitur abstractum haberi quando habetur ut forma supposiți, et etiam de constructione propria nominis significantis principium actus cum gerundivo significante actionem, quae constructio notat illam formam huic supposito esse principium agendi, concedo maiorem; quia in subiecto includuntur illa quae requiruntur ad hoc quod praedicatum insit. Quando enim in hoc forma habetur ut forma huic et ut huic principium agendi, potest per hoc esse principium agendi; sed sic minor est falsa, quia etsi Filius habet memoriam perfectam aliquo modo habendi, non tamen ut formam; et si habet ut formam, non tamen ut principium agendi, propter rationem dictam in responsione reali.

[29] 90. Ad probationem minoris: Illa propositio: 'Memoria perfecta est principium perfectum dicendi', posset dici quod est propositio truncata; et oporteret eam supplere per aliquod dativum additum significans cui sit principium dicendi.

[81] Cf. *supra* n.70.

91. O puede concederse, porque se trata de una proposición indiferente, que absolutamente —la memoria perfecta— es principio de decir. Ni dice más la menor sobre la memoria. Que el Hijo tiene memoria perfecta es manifiesto.

92. Concluyendo, la proposición 'el Hijo tiene principio perfecto de decir', que fue la menor del primer silogismo de la objeción [82], resulta falacia de anfibología, o de figura de dicción o de consiguiente.

Falacia de anfibología porque, en la mayor, la construcción gramatical no determina que el acto significado por el gerundio procede de un supósito determinado, no aparece como sujeto de la oración ningún supósito cierto; sólo se indica que procede de un principio formal que es el sujeto de la proposición. En la conclusión, sin embargo, se indica un supósito determinado y la forma. Por eso la construcción de la conclusión no sólo relaciona el acto al principio formal, sino también al supósito; lo pone como procediendo de un supósito.

Es falacia de figura de dicción. Por la similitud de dicción del acto significado por el gerundio en la premisa y en la conclusión se cambia la relación del acto al principio formal en relación del acto al supósito agente. Se cambia la forma (*quale quid*) en este algo, en supósito.

Es también falacia de consiguiente. El acto significado en gerundio universalmente no es comparado en la mayor a ningún

91. Vel quia est indifferens, potest concedi quod absolute est principium dicendi; nec plus ponit minor de memoria; quod Filius habet memoriam perfectam, est manifestum.

92. Concludendo, ergo, 'Filius habet principium perfectum dicendi' quae fuit minor primi syllogismi, fit fallacia amphibologiae vel figurae dictionis vel consequentis.

Amphibologiae, quia in maiore constructio non determinat actum illum significatum per gerundivum procedere ab aliquo supposito determinato, quia nullum suppositum certum ponebatur ibi in subiecto orationis, sed tantum designabatur quod procederet ab aliquo principio formali quia illud ponebatur in propositione pro subiecto. In conclusione autem ponitur et suppositum determinatum et forma, et ideo ex vi constructionis notatur in conclusione quod actus non tantum comparatur ad principium formale, sed etiam ad suppositum ut egrediens ab aliquo.

Figurae dictionis, quia per similitudinem dictionis actus significati in gerundivo in praemissa et in conclusione, commutatur habitudo actus ad formale principium in habitudinem actus ad suppositum agens, et sic commutatur quale quid in hoc aliquid.

Fallacia est etiam consequentis, quia in maiori habetur actus significatus in gerundivo in universali ad nullum suppositum comparatus; in

[82] Cf. *supra* n.69.

supósito. En la conclusión, sin embargo, es relacionado a determinado supósito. Y no se sigue: El acto es por este principio, luego es de este supósito.

93. *Respuesta a la objeción contra la premisa.*—Respuesta a la tercera objeción [53]: La proposición 'la primera pluralidad necesariamente finita es de otra especie' es verdadera. Toda pluralidad necesariamente finita, si no es de otra especie, preexige necesariamente pluralidad de otra especie por la que es necesariamente determinada, como aparece claro por el segundo artículo [54]. Ahora bien, la primera pluralidad en lo divino es primera y necesariamente finita. Que es primera es evidente. Que es necesariamente finita es también evidente; en lo divino sólo es posible lo que es actual; luego síguese la conclusión, es decir, que la primera pluralidad en lo divino es necesariamente de especie distinta. Y es, por consiguiente, próxima a la unidad.

94. A la cuestión de cómo se entiende la mayor, 'es más inmediata a la unidad la pluralidad menor que la mayor' [55], respondo: 'Mayor' o 'menor' puede entenderse intensiva o extensivamente. Pluralidad o distinción menor 'intensivamente' lo entiendo en el sentido de que el medio se distingue menos del extremo que un contrario de otro. Pluralidad o distinción menor 'extensivamente' lo entiendo en el sentido de que la pluralidad que contiene menos miembros es menor extensivamente, o menor distinción, o menor pluralidad, como el número ternario es

conclusione autem determinatur ad certum suppositum, et non sequitur: actus est per hoc principium, ergo est huiusmodi suppositi.

[30] 93. *Ad instantiam contra praemissam.*—Ad tertium: Dicitur quod illa propositio est vera, quod 'prima pluralitas necessario finita est alterius rationis'; quia quaelibet necessario finita, si non est alterius rationis, necessario praeexigit aliquam alterius rationis per quam necessario determinetur, ut patet in secundo articulo. Prima autem pluralitas in divinis est prima et necessario finita; quod prima, patet; quod etiam necessario finita, patet quia nulla est ibi possibilitas nisi ad illud quod est in actu; sequitur ergo conclusio quod prima pluralitas in divinis necessario est alterius rationis et, per consequens, illa est proxima unitati.

94. Quando ergo accipit maiorem quod 'unitati immediatior est minor pluralitas quam maior', respondeo: potest intelligi 'maior' vel 'minor' intensive vel extensive; intelligendo sic intensive quantum ad minorem rationem distinctionis, sicut minus distinguitur medium ab extremo quam contrarium a contrario; minus extensive, sive minor distinctio sive minor pluralitas, est quae est maior paucitas, sicut ternarius est minor pluralitas quaternario. Hoc modo maior est vera, quia unitati immediatior est binarius quam quaternarius vel ternarius; et tamen

[53] Cf. *supra* n.71.
[54] Cf. *supra* n.56.50.55.
[55] Cf. *supra* n.71.

pluralidad menor que el cuaternario. En este sentido, la mayor es verdadera; el número binario es más inmediato a la unidad que el cuaternario o el ternario. Sin embargo, el número binario no es intensivamente pluralidad menor que el término; dos unidades en el binario se distinguen intensivamente con tanta distinción como tres en el ternario. Extensivamente ello es verdad; las pluralidades o las distinciones proceden ordenadamente de la unidad; el número que es menor extensivamente o numéricamente es siempre más próximo a la unidad, al principio. Concedo que la distinción o pluralidad en Dios, aunque sea de especie distinta, es extensivamente mínima, pues sólo se dan dos producciones y no hay pluralidad menor que la dualidad.

95. Pero, si hablamos de mayor o menor distinción o pluralidad intensivamente, ello puede entenderse también doblemente: O se entiende *per se* de la razón formal de la distinción de los extremos, o *per accidens*, de la mayor o menor entidad y de la incomposibilidad de los que se distinguen. Ejemplo: Sócrates y Platón se distinguen más en la realidad y en la incomposibilidad de los extremos que las intenciones 'género' y 'especie'; estas dos pueden concurrir en lo mismo, como en el color, y es menor la entidad de los extremos 'género' y 'especie' que la de Sócrates y Platón. Pero, si se entiende la mayor de la distinción menor materialmente, tal vez podía ser verdadera en algún caso; la distinción de razón es más inmediata a algún primero que la real, y menor que ella en cuanto a la entidad e incomposibilidad de los extremos. En la cuestión propuesta, sin embargo, no debemos

binarius non est minor pluralitas intensive quam ternarius, quia intensive tanta distinctione distinguuntur duae unitates in binario quanta tres in ternario. Extensive verum est, quia ab unitate procedunt pluralitates sive distinctiones ordinate, ita quod semper minor numerus extensive sive numeraliter est propinquior unitati, quae est principium. Et sic concedo quod ista distinctio, esto quod esset alterius rationis, est tamen maximae paucitatis, quia non sunt nisi duae productiones, et non est pluralitas minor dualitate.

[31] 95. Si tamen loquamur de maiori vel minori distinctione vel pluralitate intensive, adhuc potest intelligi dupliciter: quia aut intelligitur per se, quantum ad formalem rationem distinctionis extremorum, aut per accidens, quantum scilicet ad maiorem et minorem entitatem et incompossibilitatem eorum quae distinguuntur. Exemplum: Socrates et Plato magis distinguuntur quantum ad realitatem et incompossibilitatem extremorum quam istae duae intentiones 'genus' et 'species', quia istae duae possunt concurrere in eodem, ut in colore; et minor est entitas istorum extremorum 'genus' et 'species', quam istorum Socratis et Platonis. Si autem intelligitur maior de minore distinctione materialiter, forte posset alicubi habere veritatem, quia alicui uni primo immediatior est distinctio rationis quam re, et minor est distinctio rationis quantum ad entitatem extremorum et incompossibilitatem distinctorum quam distinctio realis; sed in propo-

preocuparnos de esta superioridad o inferioridad, pues no se pone una distinción de razón inmediata a la entidad única de que procede toda la multitud, es decir, a la esencia.

96. En segundo lugar, hay que decir que la mayor [56], considerando la distinción intensivamente y *per se*, es simplemente falsa. Es necesario que una distinción de especie diversa sea inmediatísima a un primero del que procede alguna distinción real o de la razón; pues alguna distinción debe ser finita y, como se arguyó, la que es de especie diversa es primeramente finita. Ello es manifiesto. Según la opinión común, cuando a la unidad real sigue inmediatamente una distinción de razón, los que son distintos con distinción de razón tienen distinción de especie diversa, no de la misma. Y tal distinción, en cuanto tal, es mayor, aunque sea menor de dos modos, menor en número y menor en la realidad e incomposibilidad de los extremos.

97. De lo que antecede aparece clara la respuesta a lo de la pluralidad que inmediatamente deriva de Dios [57]. En las criaturas en las que las naturalezas son específicamente plurificadas en los supósitos, ninguna es necesariamente determinada. Sólo por la voluntad del agente son tantas o cuantas, no repugna que las naturalezas se den en muchos individuos. Luego, aunque estos muchos individuos de la misma especie procedan inmediatamente de Dios, son, sin embargo, finitos en acto; la voluntad divina les impone finitud. Pero no son necesariamente finitos; a nada in-

sito non oportet de ista maioritate seu minoritate curare, quia non ponitur aliqua distinctio rationis immediata uni a quo procedit omnis multitudo, scilicet ipsi essentiae.

96. Secundo autem modo, de ista maioritate intensive et per se, quantum ad formalem rationem distinctionis, maior est simpliciter falsa quia oportet quod uni primo a quo procedit aliqua distinctio, sive sit realis sive rationis, immediatissima sit aliqua distinctio alterius rationis, quia aliqua finita, et quia illa quae est alterius rationis est primo finita, ut argutum est. Et hoc patet: quia, secundum communem opinionem, ubi unitatem realem sequitur immediate distinctio rationis ibi ista ratione distincta habent distinctionem alterius rationis, nos eiusdem; et illa est maior, secundum formalem rationem distinctionis, licet sit minor duplici modo, et maioris paucitatis et minoris realitatis et incompossibilitatis in extremis.

97. Per hoc patet illud de pluralitate, quae est immediate a Deo, quia in creaturis, ubi naturae specifice sunt plurificatae in suppositis, nulla est necessario determinata, quia a sola voluntate agentis sunt tot vel tot, ita quod non repugnant naturae esse in pluribus; si ergo talia plura eiusdem rationis sunt immediate a Deo, sunt tamen finita in actu, quia voluntas divina imponit eis finitatem; sed non sunt necessario finita, quia

[56] Cf. ibid.

[57] Cf. ibid. al final.

trínseco a las criaturas repugna contradictoriamente pluralidad mayor o menor; en cambio, toda pluralidad posible en lo divino es absolutamente finita [58].

nihil est intrinsecum creaturis cui contradictorie repugnat maior vel minor pluralitas; quaecumque enim pluralitas est possibilis in divinis, ipsa est omnino finita.

[58] No responde al argumento principal; cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.10 n.1-62 (IV 339-366); d.13 n.1-103 (V 65-124).

CUESTION III

Si puede darse simultáneamente que la relación, en cuanto comparada a su opuesto, sea cosa y, en cuanto comparada a la esencia, sea sólo razón

Resumen.—'Ser' puede tomarse en tres sentidos: comunísimamente, comúnmente y especialmente. Tomado comunísimamente significa: 1) todo lo concebible, sea ser real o de razón; 2) todo ser real o fuera del alma. Comúnmente, significa ser fuera del alma, opuesto a modo de ser, es decir, un ser absoluto (sustancia, cantidad, cualidad). Especialmente, significa ser por sí, o sustancia.

La relación no es ser tomado comúnmente o especialmente. No es tampoco ser tomado en la primera acepción de comunísimamente. Pero es ser en la segunda acepción de comunísimamente. La relación es ser fuera del alma, porque sigue a los extremos independientemente del acto del entendimiento. Y es ser *ad aliud*.

La relación en cuanto comparada a la esencia, es decir, en cuanto es en la esencia, es también ser en este sentido. Ello se prueba porque la relación y la esencia constituyen a la persona en cuanto la relación es en la esencia. "Pero el decir que la relación es en la esencia es decir que tiene comparación verídica a ella", independientemente del acto del entendimiento. Es decir, la relación sólo constituye a la persona en cuanto es comparada a la esencia. Pero sólo constituye a la persona como ser. Luego la relación en cuanto comparada a la esencia es ser. Además, la comparación a la esencia es totalmente la misma relación o es algo que la sobreviene. Si es totalmente la misma relación, es claro que es ser. Si la comparación es algo que le sobreviene, es claro que ninguna relación, real o de razón, que sobreviene a una entidad absoluta o relativa, la destruye, sino que la presupone.

Considerando la proposición 'la relación en cuanto comparada a la esencia es ser', desde el punto de vista lógico, hay que notar que la reduplicación 'en cuanto', en general, puede tener dos sentidos. A veces indica la razón de por qué debe aceptarse lo determinado por ella. Otras no sólo indica esto, sino además la causa de por qué el predicado inhiere en el sujeto. La proposición 'la relación en cuanto comparada a la esencia es ser', es verdadera en el primer sentido, no en el segundo.

Concluyendo, la paternidad puede decirse razón de dos modos: en cuanto es modo de la esencia y en cuanto se compara a la esencia, porque en ninguno de estos casos es ser tomado comunmente o especialmente; pero, como queda probado, es ser, ser *ad aliud*, en ambos casos. Sin embargo, comúnmente, la paternidad se dice ser en cuanto se compara a su opuesto, y se dice razón en cuanto se compara a la esencia, porque respecto de la esencia es modo, y no es modo respecto de su opuesto.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en contra y en pro.*—Resuelta la cuestión de las producciones, siguen las cues-

ciones de las relaciones: primero, de las relaciones de origen [1]; segundo, de las relaciones comunes [2].

2. Las relaciones de origen se estudian, en primer lugar, en comparación a la esencia; en segundo lugar, en comparación a la persona [3], y en tercer lugar, en cuanto a su perfección o 'cantidad' propia [4].

3. Por lo tanto, la primera cuestión es si pueden darse simultáneamente estas dos cosas: que la relación, en cuanto comparada a su opuesto, sea cosa y, en cuanto comparada a la esencia, sea sólo ente de razón [5].

Se arguye que no pueden darse:

Si la relación, en cuanto comparada a la esencia, es sólo ente de razón, ello se debe a que, como tal, pasa a la esencia. Pero la relación, en cuanto comparada a su opuesto, permanece el mismo ente de razón, pues, en cuanto tal, es idéntica a la esencia; por la simplicidad divina no puede no ser idéntica a ella. Luego si, en cuanto comparada a la esencia, es ente de razón, en cuanto comparada a su opuesto, será también necesariamente ente de razón.

4. En contra de esta respuesta negativa se arguye:

La relación, en cuanto se compara a la esencia, es ente de

QUAESTIO III

Utrum ista duo possint simul stare, quod relatio ut comparata ad oppositum sit res et ut comparata ad essentiam sit ratio tantum

[1] 1. *Quaestio. Argumenta pro et contra.*—Viso de productionibus, sequuntur quaestiones de relationibus; et primo, de relationibus originis; secundo, de relationibus communibus.

2. De relationibus originis primo quaeritur in comparatione ad essentiam. Secundo, in comparatione ad personam. Tertio, quantum ad perfectionem sive quantitatem propriam.

3. Est ergo quaestio prima: Utrum ista duo possint simul stare, quod relatio ut comparata ad oppositum sit res, et ut comparata ad essentiam sit ratio tantum.

Arguitur quod non:

Quia, si ut comparata ad essentiam sit ratio tantum, hoc est quia ut sic transit in essentiam; sed ut comparata ad oppositum, manet eadem ratio, quia ut sic est eadem essentiae, quia nullo modo potest esse non eadem propter simplicitatem divinam; ergo, si est ratio ut comparata ad essentiam, necessario est ratio ut comparatur ad oppositum.

4. Ad oppositum arguitur sic:

Ut comparatur ad essentiam est ratio; probatur propter simplicitatem

[1] Cf., además de ésta, las cuestiones siguientes IV y V.
[2] Cf. *infra Quodl.* q.6.
[3] Cf. *infra Quodl.* q.4.
[4] Cf. *infra Quodl.* q.5.
[5] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.4.5 (IV 1-86).

razón. Lo prueba la simplicidad divina. Pero, en cuanto se compara a su opuesto, no es ente de razón, sino cosa. De lo contrario, no constituiría algo distinto. Luego ambas cosas pueden darse simultáneamente.

5. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión hay que considerar, en primer lugar, si la relación de origen en sí es ser y, en caso afirmativo, qué ser es; en segundo lugar, si la relación comparada a la esencia es cosa y, si lo es, qué cosa es. De la respuesta a estas cuestiones aparecerá la composibilidad o incomposibilidad de aquellas dos cosas, a saber, si la relación, en cuanto comparada a su opuesto, es cosa y, en cuanto comparada a la esencia, razón. En tercer lugar, se resolverán ciertas dudas que se suscitan contra la solución dada.

ARTICULO I

Si la relación de origen es ser y, en caso afirmativo, qué ser es

6. *'Ser' es término equívoco.*—Discusión del primer punto.

Tratándose de un término equívoco no debe responderse simplemente. El término 'ser', como es obvio por la autoridad de los que hablan de él [6], es equívoco. Es, pues, necesario, antes que nada, hacer algunas distinciones respecto de él. Como se colige de lo que dicen los autores, el nombre 'ser' puede tomarse comunísimamente, comúnmente y estrictamente.

divinam; ut autem comparatur ad oppositum, non est ratio sed res, aliter non constitueret realiter distinctum; ergo praedicta simul stant.

5. *Ad quaestionem.*—Hic sunt tria videnda: Primo, si relatio originis in se sit res et quae res. Secundo, si comparata ad essentiam sit res et quae res. Et ex hoc apparebit compossibilitas vel incompossibilitas istorum de quibus quaeritur. Tertio, circa dicta in solutione quaedam dubia occurrentia solventur.

ARTICULUS I

Si relatio originis in se sit res et quae res

[2] 6. *Nomen 'res' est aequivocum.*—De primo:

Quia de aequivoco non est simpliciter respondendum, et hoc nomen 'res', sicut patet ex auctoritate loquentium de isto nomine 'res', est aequivocum, ideo primo distinguendum est de hoc nomine 'res'. Sicut autem colligitur ex dictis auctorum, hoc nomen 'res' potest sumi communissime, communiter et strictissime.

[6] Aristot., *De sophist. elenchis* c.1 (165a7-22); c.7 (169a23 b18); *Topic.* V per totum (128b10ss).

7. *'Ser' tomado comunísimamente.*—Comunísimamente, en cuanto se extiende a todo lo que no es nada. 'Nada' puede entenderse en dos sentidos.

Es nada verísimamente lo que incluye contradicción, y sólo ello, porque excluye todo ser fuera y dentro del entendimiento. Lo que incluye contradicción ni puede darse fuera del alma ni puede ser inteligible, o ser en el alma; lo contradictorio nunca constituye un concepto inteligible con otro contradictorio, ni como objeto con otro ni como un modo con un objeto. En otro sentido se dice nada lo que ni es ni puede ser fuera del alma.

8. Ente, en el primer sentido, se toma, pues, comunísimamente, y se extiende a todo lo que no incluye contradicción, sea ente de razón —es decir, algo que sólo tiene ser en el entendimiento considerante—, sea ente real —es decir, algo que tiene entidad fuera de la consideración del entendimiento—. Este mismo miembro de división se toma en otro sentido, menos comúnmente, por ente que tiene o puede tener entidad independientemente de la consideración del entendimiento.

9. El primero de los sentidos —ambos pertenecen al primer miembro de la distinción— extiende, parece, mucho el término 'ser'. Queda, sin embargo, suficientemente justificado por el uso común. Decimos comúnmente que las intenciones lógicas y las relaciones de razón son entes de razón, y, con todo, no pueden ser fuera del entendimiento. Por lo tanto, según el uso de hablar, el término 'ser' no es limitado al ser fuera del alma.

7. *'Res' cummunissime.*—Communissime, prout se extendit ad quodcumque quod non est 'nihil'; et hoc potest intelligi dupliciter:

Verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu; quod enim est sic includens contradictionem, sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile ut aliquod ens in anima, quia numquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut obiectum cum obiecto, neque sicut modus cum obiecto. Alio modo dicitur nihil quod nec est nec esse potest aliquod ens extra animam.

8. Ens ergo vel res isto primo modo accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens esse in intellectu considerante, sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo, accipitur in isto membro minus communiter pro ente quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus.

9. Et istorum duorum membrorum (quorum utrumque pertinet ad primum membrum distinctionis) primum videtur valde extendere nomen 'rei', et tamen, ex communi modo loquendi, satis probatur; communiter enim dicimus intentiones logicas esse res rationis, et relationes rationis esse res rationis, et tamen ista non possunt esse extra intellectum. Non ergo nomen 'rei' secundum usum loquendi, determinat se ad rem extra animam.

Puede decirse que el ente en este sentido comunísimo, en cuanto incluye todo lo concebible, todo lo que no incluye contradicción —sea su comunidad de analogía o de univocación, ahora no me ocupo de ello—, es el objeto primero del entendimiento[7]. Pues nada que no incluye la razón de ser de este modo puede ser inteligible; como se dijo arriba, lo que incluye contradicción no es inteligible. En este sentido, toda ciencia, no sólo la que se llama real, sino también la que se dice de razón, es de ente.

10. En el segundo sentido de este primer miembro se dice ser lo que puede tener ser fuera del entendimiento. Avicena[8] parece, habla del ente en este sentido. Dice que 'ente' es lo común a todos los géneros; tal afirmación no debe entenderse de los vocablos de un idioma determinado; en todo idioma hay un concepto indiferente a todo lo que es fuera del alma (los conceptos son idénticos en todos)[9] y hay comúnmente un nombre que lo expresa (trátese de comunidad de analogía o de univocación).

11. Tenemos, pues, el primer miembro, es decir, el ser tomado comunísimamente subdividido en dos submiembros: en lo que no incluye contradicción, sea cualquiera el ser que tenga, y en lo que tiene o puede tener ser propio fuera del entendimiento. Avicena toma 'ente' de ambos modos, o al menos del segundo modo.

Et isto intellectu communissimo, prout res vel ens dicitur quodlibet conceptibile quod non includit contradictionem (sive illa communitas sit analogiae sive univocationis, de qua non curo modo) posset poni ens primum obiectum intellectus; quia nihil potest esse intelligibile quod includit rationem entis isto modo, quia, ut dictum est prius, includens contradictionem non est intelligibile; et isto modo, quaecumque scientia, quae non solum vocatur realis, sed etiam quae vocatur rationis, est de re sive de ente.

10. In secundo autem membro istius primi membri dicitur res quod habere potest entitatem extra animam. Et isto modo videtur loqui Avicenna I *Metaphysicae* cap.5 quod ea quae sunt communia omnibus generibus sunt res et ens: nec potest illud intelligi de vocabulis in una lingua, quia in unaquaque lingua est unus conceptus indifferens ad omnia illa quae sunt extra animam; conceptus enim sunt iidem apud omnes, I *Perihermenias*, et communiter in qualibet lingua est unum nomen impositum tali conceptui communi, qualiscumque sit illa communitas sive analogiae sive univocationis.

[3] 11. Habemus ergo primum membrum sic, scilicet communissime, bipartitum in illud scilicet quod non includit contradictionem qualecumque esse habeat, et in illud quod habet vel habere potest proprium esse extra intellectum; et isto modo, vel utroque modo, vel saltem secundo modo, accipit Avicenna 'rem' et 'ens', ut dictum est.

[7] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.108-201 (III 68-123); cf. *infra* q.11.

[8] Avicenna, *Metaph.* I c.6 (II, 72r).

[9] Aristot., *De interpr.* I (16a3-10).

12. *'Ser' tomado comúnmente.*—Boecio toma 'cosa' de otro modo o comúnmente cuando distingue entre 'cosa' y su modo [10]: "Es manifiesto cuál es la diferencia de las predicaciones, pues unas muestran cómo es el ser; otras, cómo es su circunstancia; aquellas, se predican de tal manera, que de sí muestran algún ser; éstas, en cambio, se predican de tal manera, que no muestran el ser, sino más bien algo extrínseco a él". Quiere, pues, distinguir el ser de sus circunstancias; sólo tres géneros: la sustancia, la cualidad y la cuantidad muestran el ser; los demás muestran su circunstancia. Consiguientemente, el término 'ser', tomado en este segundo sentido, es decir, comúnmente, dice un ser absoluto, distinto de la circunstancia o del modo que dice relación.

13. *'Ser' tomado estrictísimamente.*—El Filósofo entiende 'ser' de un tercer modo, es decir, estrictísimamente, cuando escribe [11]: "Se dicen accidentes los entes que son del 'ente'", y más abajo añade [12]: "Como del no-ente dicen algunos lógicamente que 'es'... no simplemente, sino que 'es' no-ente, así se dice de la cualidad". Más adelante añade [13]: "Como decimos que lo no conocido es conocido..., como el término 'medicinal' lo usamos en relación a una y misma cosa, no significando la misma cosa...", así sucede con 'ente'. Parece que repite la misma sentencia al principio del libro cuarto [14], es decir, que el ente se dice de muchas maneras, como lo medicinal y lo salubre. En tales textos, pues, el Filó-

12. *'Res' communiter.*—Secundo modo, accipit Boethius distinguendo 'rem' contra modum rei, sicut loquitur libro *De Trinitate*; "Patet, inquit, quae sit differentia praedicationum, quia aliae quidem quasi rem monstrant, aliae quasi circumstantiam rei; quia ista praedicantur sic quod secundum se rem aliquam monstrant, illa vero ut non esse, sed potius extrinsecus aliquid apponunt"; vult ergo distinguere rem contra circumstantiam, et sic, secundum eum, sola tria genera, substantia, qualitas et quantitas rem monstrant, alia vero rei circumstantias. Hoc ergo nomen 'res', in secundo membro acceptum, dicit aliquod ens absolutum, distinctum contra circumstantiam sive modum, qui dicit habitudinem unius ad alterum.

13. *'Res' strictissime.*—Tertius modus habetur a Philosopho, qui dicit VII *Metaphysicae*: "Accidentia dicuntur entia, quia sunt entis". Et infra cap.3: "Sicut de non ente logice quidam dicunt esse non ens, non quidem simpliciter, sed non ens, sic et qualitatem". Et infra: "Quemadmodum non scibile, et quemadmodum medicinale, eo quod ad idem quidem et unum, non idem autem et unum", sic de ente. Et videtur eamdem sententiam dicere in principio IV, quod quemadmodum medicinale et salubre multipliciter dicitur, ita et ens. Ens, ergo, sive simpliciter sive potissime dictum, et hoc sive sit analogum sive univocum, accipit

[10] Boethius, *De Trin.* I c.4: PL 64,1253.
[11] Aristot., *Metaph.* VII c.4 (1030a23-27).
[12] Ibid., VII c.4 (1030a25).
[13] Ibid., VII c.4 (1030a31-1030b4).
[14] Ibid., IV c.2 (1003a32-1003b6).

sofo toma 'ente' —dicho simple o positivamente, análoga o unívocamente— por el ente al que conviene ser *per se* y primariamente; sola la sustancia es ente en este sentido.

14. Luego el primer miembro —ser tomado comunísimamente— incluye el ente de razón y todo ser real. El segundo miembro —ser tomado comúnmente— contiene el ser real y absoluto. El tercer miembro —ser tomado estrictísimamente— significa el ser real absoluto y por sí.

15. *Solución del problema.*—Esta distinción de 'ser' evidencia que la cuestión de si la relación es ser (*res*) no ofrece dificultad si 'ser' se toma en los sentidos tercero y segundo; la relación no es sustancia ni un ente absoluto. La dificultad se limita, pues, al primer sentido. Pero tampoco hay problema si tomamos 'ser' por ente de razón; obviamente, la relación es inteligible sin contradicción. Es decir, el problema se limita a si la relación tiene ser fuera del alma.

16. *La relación es ser.*—A esta cuestión respondo afirmativamente: La relación es ser. El segundo problema será qué clase de ser es. Prueba: La relación que sigue a extremos reales y realmente distintos de la naturaleza de la cosa es real; su entidad, cualquiera que sea, no sólo existe en el alma; por lo tanto, es ser a su modo, según su entidad propia. Pero la relación del Padre al Hijo es tal, como aparece claro de la segunda cuestión ordinaria [15]. Luego es ser a su modo, según su entidad propia.

17. *Es ser relativo.*—De lo que antecede aparece qué clase de ser es la relación —que es el segundo problema—. Si la relación

ibi Philosophus pro ente cui per se et primo convenit esse, quod est substantia sola.

14. Sic ergo sub primo membro, communissime, continentur ens rationis et ens quodcumque reale. Sub secundo, ens reale et absolutum. Et sub tertio, ens reale et absolutum et per se ens.

15. *Solvitur quaestio.*—Ex ista distinctione patet quod quaestio si relatio sit res, nullam difficultatem habet de re tertio modo accipiendo vel secundo modo, quia non est substantia neque ad se; tantum ergo difficultas est de primo membro; sed nec de ente rationis, quia patet quod relatio est intelligibilis sine contradictione. Est ergo hic sermo si habeat esse sive sit res habens entitatem realem propriam extra animam.

16. *Relatio est res.*—Et de hoc dico quod est res; secundo, quae res. Quod autem relatio sit res, probo: habitudo consequens extrema realia et realiter distincta, et hoc ex natura rei, est realis, quia entitas eius, qualem habet, non est praecise in anima et, per consequens, ipsa secundum entitatem propriam est res suo modo; sed habitudo Patris ad Filium est talis, ut patet ex secunda quaestione ordinaria.

17. *Est res ad alterum.*—Ex hoc apparet quae res ipsa sit; quia si

[15] Se refiere a la segunda distinción en el comentario al libro I de las *Sentencias*; cf. *Ordinatio* d.2 n.191-430 (II 245-377).

es un ser singular, es un ser absoluto o relativo. Es claro que es formalmente relativo (*ad alterum*). Esta determinación *a otro* no repugna al ser tomado en el sentido indicado, ser fuera del alma; 'ser' tomado en este sentido no se distingue del modo, o de la relación, o de la circunstancia del ser, sino que la incluye.

ARTICULO II

Si la relación, en cuanto comparada a la esencia, es ser y, en caso afirmativo, qué clase de ser es

18. *Respuesta a la cuestión.*—Respecto del segundo artículo se dirá, en primer lugar, que la relación es real; en segundo lugar, se considerará lógicamente esta proposición: 'La relación, en cuanto comparada a la esencia, es ser'; y, en tercer lugar, aparecerá la composibilidad o incomposibilidad de estas dos cosas, que la relación, en cuanto comparada a su opuesto, sea ser y, en cuanto comparada a la esencia, sea sólo razón, que es lo que se investiga.

1. La relación en cuanto comparada a la esencia es real

19. *Prueba primera.*—Respecto de lo primero, digo que la relación, en cuanto 'comparada' [16] a la esencia —en cuanto es en la esencia—, es ser. Ello se prueba de la siguiente manera:

Cuando entes de algún modo distintos constituyen un tercer

sit res singularis, vel est ad se vel ad alterum; ipsa formaliter est res ad alterum; nec ista determinatio ad alterum repugnat ei quod est res isto modo loquendo, quia isto modo res non distinguitur contra modum vel habitudinem vel circumstantiam rei, sed includit eam.

ARTICULUS II

Si relatio comparata ad essentiam sit res et quae res

[4] 18. *Ad quaestionem.*—De secundo articulo, primo, dicetur quod illud est reale. Secundo, quantum pertinet ad logicum consideratio huius propositionis: 'relatio ut comparatur ad essentiam est res'. Tertio, patebit de compossibilitate et incompossibilitate istorum de quibus quaeritur.

1. Relatio ut comparatur ad essentiam est res

19. *Prima ratio.*—De primo, dico quod relatio ut comparatur ad essentiam est res; quod probatur sic:

Quando aliqua quocumque modo distincta constituunt tertium, non

[16] Escoto usa el verbo 'comparar', aplicado a la relación, en dos sentidos. En un sentido significa 'ser en' (en la esencia) o 'se refiere' (a su opuesto). En otro sentido significa propiamente un acto del entendimiento. Téngase en cuenta esta observación.

ser, sólo lo constituyen en cuanto se relacionan mutuamente o se unen de algún modo. Ello aparece claro en las causas extrínsecas, que nunca causan si no concurren de alguna manera en la causación, y aparece aún más claro en las causas intrínsecas, que no constituyen un supósito si no se unen a su modo. Ahora bien, según todos, la esencia y la relación constituyen la persona, cualquiera que sea la razón de principio que tengan. Luego ello no sucede sino en cuanto la relación y la esencia concurren; lo que sería imposible si la relación no fuese en la esencia. Tenemos, pues, que la esencia y la relación sólo constituyen la persona en cuanto la relación es en la esencia. Pero el decir que la relación *es en* la esencia es decir que tiene 'comparación' verísima a ella y tal comparación la puede tener fuera de la consideración del entendimiento. Luego la relación sólo constituye a la persona en cuanto es comparada a la esencia. Pero sólo constituye la persona como ser; de lo contrario, la persona, en cuanto constituida formalmente, no sería ser. Luego la relación, en cuanto 'comparada' a la esencia, es ser.

20. *Prueba segunda.*—Segunda prueba:

O la comparación a la esencia es totalmente la misma relación, o es algo que le sobreviene, algo real o nocional —no me preocupo de ello al presente, no tiene importancia para la conclusión—. Si es totalmente la misma relación, aparece claro del primer artículo[17] que es ser; y como es la relación misma su comparación a la esencia, ella, en cuanto comparada a la esencia,

constituunt illud nisi ut aliquo modo se habent ad invicem vel aliquo modo uniuntur; et hoc apparet de causis extrinsecis, quae numquam causant nisi aliquo modo concurrant ad causandum, et magis de causis intrinsecis, quae non constituunt suppositum nisi ut suo modo uniantur. Essentia autem et relatio, secundum omnes, constituunt personam, qualemcumque rationem habeant principii; ergo hoc est inquantum concurrunt: quod non posset esse nisi ut relatio est in essentia. Ex hoc habeo quod essentia et relatio constituunt personam, non nisi ut relatio est in essentia: sed relationem esse in essentia est relationem habere comparationem ad essentiam verissimam, quam potest habere citra considerationem intellectus; ergo relatio non constituit personam nisi ut comparata ad essentiam; sed non constituit personam nisi ut res, alioquin persona, ut constituta formaliter, non esset res; ergo relatio ut comparata ad essentiam est res.

[5] 20. *Secunda ratio.*—Secundo sic:

Quia aut comparatio ad essentiam est omnino ipsamet relatio, aut aliquid superveniens, sive rei sive rationis non curo quantum ad propositum. Si est omnino ipsamet, patet quod ipsa sit res ex primo articulo, et cum ipsamet sit sua comparatio ad essentiam, ergo ipsa ut comparata ad essentiam est res. Si secundo modo, nulla habitudo adveniens cuicumque

[17] Cf. *supra* n.16-17.

es ser. Si la comparación es a algo que le sobreviene, es sabido que ninguna relación, real o de razón, que sobreviene a una entidad absoluta o relativa la destruye, sino que la presupone; ello aparece claro de las intenciones segundas, que no destruyen las razones de las intenciones primeras a las que advienen. Luego la realidad de la relación no es destruida por la comparación intelectual adventicia. La conclusión es, pues, evidente.

21. *Es ser 'ad alterum'.*—De lo dicho aparece qué tipo de ser es la relación. Cualquiera que sea el ser al que se compara otro ser, éste permanece el mismo. Según el Filósofo [18], "lo que verdaderamente es no inhiere en nada"; y aunque la sustancia del buey, comparada al hombre, no sea sustancia del hombre, es siempre ser. ¿Qué ser? Sustancia, y sustancia de buey, pues ella es ella. Parejamente, esta relación que es esencialmente *ad alterum* nunca es no-ser, siempre es el mismo ser *ad alterum*. Como quedó dicho, la comparación intelectual nunca destruye la realidad propia, sino que la presupone.

22. *Otra opinión.*—Sin embargo, hay quienes [19] hablan de otro modo de las relaciones divinas. La relación, dicen, importa comparación a su opuesto y al fundamento. Por una de las comparaciones, es decir, por la comparación al fundamento, la relación es simplemente real; por la otra comparación, es decir, por la comparación a su opuesto, es distinta de las demás relaciones. Del

sive absoluto sive respectivo, sive etiam illa habitudo sit realis sive rationis, destruit illud cui advenit, sed potius praesupponit; patet de intentionibus secundis, quae non destruunt rationes intentionum primarum quibus adveniunt; non ergo destruitur illa realitas relationis per hoc quod est comparata; et per consequens patet propositum.

21. *Est res ad alterum.*—Ex hoc patet quae res sit; quia ad quodcumque comparatur aliquid ipsum est ipsum; nam secundum Philosophum I *Physicorum*: "Quod vere est nulli accidit"; et esto quod substantia bovis comparata ad hominem non sit substantia hominis, tamen semper est res; et quae res est? substantia; et quae substantia? bovis, quia ipsa est ipsa; sic haec relatio quae essentialiter est ad alterum nunquam est non res, numquam etiam ipsa est nisi ipsamet res ad alterum; comparatio autem, ut dictum est, numquam destruit realitatem propriam, sed praesupponit.

[6] 22. *Alia opinio.*—Hic tamen est alius modus dicendi de istis relationibus, qui talis est: Relatio comparationem importat et ad oppositum et ad fundamentum. Ex alio autem ordine habet quod sit realis simpliciter, scilicet ex ordine ad fundamentum; ex alio, quod una sit di-

[18] Aristot., *Physic.* I c.3 (186b4-5).

[19] Cf. Thomas, *Summa theol.* I q.28 a.2.3 in corp. (I, 152-54); q.36 a.2 in corp. (I 193-84); Alcidius Rom., *Sent.* I d.11 princ.1. q.2.3 in corp. (Venetiis 1521) f.61v-65r; d.29 princ.1 q.2 in corp. (f.151r); *Quodl.* I q.6 in corp. Bononiae 1481) f.1r; Henricus Gand., *Quodl.* V q.1 in corp. (f.150A-151C), VI q.1 in corp. (f.218Q-0); *Summa* a.55 q.9 in corp. (III 563-64 n.12), a.51 q.1 (902 n.14); a.60 q.1 (1076-79 n.56-64).

primer modo, la esencia divina es la realidad de todas las relaciones divinas. Luego no difieren realmente según esta comparación a la esencia, sino del segundo modo, por su comparación al opuesto. Luego comparada a la esencia no es ser.

23. *Este modo de hablar no puede aceptarse.*—Un ser tiene la unidad correspondiente a su entidad como por fundamento próximo por aquello por lo que tiene su entidad; es, consiguientemente, distinto de todo ser que no posee tal unidad. Luego una relación es realmente distinta de toda relación que no es ella o no es ser con entidad propia de ella, por aquello por lo que es en acto, fuera de su causa.

24. Confirmación de lo que antecede respecto de las relaciones divinas en especial. Toda relación, al menos personal, es por sí misma formalmente incomunicable. Pero un ser se distingue formalmente de todo lo comunicable por aquello por lo que es formalmente incomunicable. Luego la relación se distingue de todo lo comunicable por aquello por lo que tiene realidad, que la hace formalmente incomunicable.

25. Además, si la esencia, como se dice, es la realidad de todas las relaciones, y éstas no difieren por su comparación a la esencia, síguese que, en cuanto son en la esencia, no difieren realmente. Luego, en cuanto son en la esencia, o no difieren de ningún modo, lo que es totalmente irracional, o difieren sólo racionalmente, y, en tal caso, los entes constituidos por ellas, en cuanto son en la esencia, sólo difieren racionalmente. Pero las personas son constituidas por ellas, por cuanto son en la esencia.

stincta ab alia, scilicet ex ordine ad oppositum. Primo modo, essentia divina est realitas omnium relationum divinarum; ideo secundum huius comparationem non differunt realiter, sed secundo modo; ergo etc.

23. *Haec opinio non potest accipi.*—Contra: illud quo aliquod ens habet entitatem, eo, tanquam fundamento proximo unitatis, est unum unitate correspondente tali entitati, et per consequens distinctum a quocumque ente non habente hanc unitatem; a quo ergo relatio est res in actu extra suam causam, ab eo est distincta realiter a relatione quacumque quae non est ipsamet, sive quae non est ens entitate propria ipsius.

24. Confirmatur specialiter de relationibus in divinis: quia quaelibet relatio, saltem personalis, seipsa formaliter est incommunicabilis: quod autem seipso formaliter est incommunicabile seipso formaliter a quocumque communicabili est distinctum; ergo relatio a quo habet suam realitatem, qua formaliter est incommunicabilis, ab eo habet distinctionem.

25. Praeterea, si essentia, ut dicitur, est realitas omnium relationum, et ideo secundum illam comparationem non differunt realiter, ergo cum illa comparatio sit etiam in essentiam, sequitur quod, ut sunt in essentia non differunt realiter; ergo ut sunt in essentia, vel nullo modo differunt, quod omnino est irrationabile, vel sola ratione differunt, et si hoc, ergo constituta per ipsas, ut sunt in essentia, sola ratione differunt. Personae

como se dijo en la razón primera [20]. Luego sólo difieren racionalmente [21].

26. *Conclusión.*—Por lo tanto, respecto de este punto, parece más razonable decir que la relación sea real y sea distinta de la relación opuesta, en el sentido que sea, depende de lo mismo. Pues no es inteligible que la relación sea real si no es una relación real a su opuesto y, por lo mismo, realmente distinta de él; ni puede ser realmente distinta de su opuesto, sino como relación real. Y así es ser del modo que le conviene ser. Luego por sí misma es formalmente ser y por sí misma es formalmente distinta de su opuesto. Ahora bien, ambas propiedades las tiene fundamental y radicalmente del fundamento.

2. Consideración lógica de la citada proposición

27. Desde el punto de vista lógico, hay que distinguir, parece, la proposición 'la relación, en cuanto comparada a la esencia, es ser'. Los términos 'en cuanto', 'según qué', 'como', se toman en dos sentidos. A veces indican la razón de por qué se acepta lo determinado por ellos. A veces no sólo indican esto, sino que importan la causa de la inherencia del predicado.

Ejemplo: El movimiento es acto del ente en potencia en cuanto en potencia. Las palabras 'en cuanto' importan la razón,

autem constituuntur per ipsas, ut sunt in essentia, ut dictum est in prima ratione; ergo etc.

26. *Conclusio.*—Quantum ergo ad istud videtur rationabilius quod ab eodem habeat quod sit realis et quod sit distincta a relatione opposita, et hoc intelligendo quomodocumque; nam non est intelligibile quod sit realis, nisi sit realis habitudo ad oppositum et sic realiter distincta ab opposito; nec ipsa potest esse realiter distincta ab opposito, nisi ut habitudo realis; et sic est res, eo modo quo sibi convenit esse res; seipsa ergo formaliter est res et seipsa formaliter est distincta ab opposito; a fundamento autem habet utrumque fundamentaliter et radicaliter.

2. Consideratio logica propositionis 'relatio comparata ad essentiam est res'

[7] 27. Quantum autem ad logicam, ista propositio, 'relatio comparata ad essentiam est res', videtur distinguenda; quia ista 'inquantum', vel 'secundum quod', vel 'ut', dupliciter accipiuntur; aliquando enim hae dictiones notant rationem accipiendi illud quod determinatur per ipsam; aliquando etiam non solum hoc, sed proprie important causalitatem respectu inhaerentiae praedicati.

Exemplum: motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia; ly 'secundum quod' importat rationem secundum quam motus est

[20] Cf. *supra* n.19.

[21] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.11 n.21-53 (V 9-21).

según la cual el movimiento es acto del móvil, dándose en el móvil dos razones —es en acto y es en potencia para otro acto—, el movimiento es acto suyo, en cuanto considerado en potencia. Con todo, las palabras 'en cuanto es en potencia' no expresan la causa de la inherencia del predicado. Cuando tales palabras —'en cuanto', etc.— expresan la causa de la inherencia del predicado, infieren, según el Filósofo [22], lo universal. Si se dice: La justicia es bien en cuanto bien, síguese, según él, que la justicia es todo bien. Ello se ve todavía más claramente de la parte del sujeto. Si se dice: El hombre, en cuanto racional, entiende, síguese que todo ser racional entiende. Otro tanto debe decirse siempre que un concepto se repite como determinación de sí mismo mediante la expresión 'en cuanto'.

28. Por lo tanto, en el primer sentido se considera la razón 'precisa' de lo que es determinado; en el segundo sentido se indica que la relación [23] de lo reduplicado es la razón de la inherencia del predicado en el sujeto. Del primer modo decimos que el hombre considerado en cuanto hombre es considerado 'precisamente'; del segundo modo decimos que el hombre en cuanto hombre es racional; pues lo que sigue a la reduplicación es la razón de la inherencia del predicado. Puede concederse también que el hombre en cuanto hombre es capaz de reír; en este caso es la causa de la inherencia del predicado según el segundo modo de decir *per se*.

29. Haciendo la aplicación a nuestro caso, cuando digo que la relación en cuanto comparada a la esencia divina es ser, esta

actus mobilis; quia, cum sint in mobili duas rationes, est enim in actu et est in potentia ad aliud, motus est actus eius ut considerati in potentia. Nec tamen ibi hoc quod est 'secundum quod est in potentia', notat causam inhaerentiae praedicati, quia quando sic accipitur infert universalem secundum Philosophum I *Priorum*; ut iustitia est bonum 'secundum quod' bonum, sequitur, secundum ipsum, ergo iustitia est omne bonum; et planius a parte subiecti, ut si homo 'secundum quod' rationale intelligit, sequitur quod omne rationale intelligit. Hoc modo etiam, quando idem ponitur determinatio sui ipsius mediante hac dictione 'inquantum'.

[8] 28. In primo ergo sensu consideratur praecisa ratio ipsius quod determinatur; in alio sensu notatur quod relatio reduplicati sit ratio inhaerentiae praedicati cum subiecto. Primo modo dicimus quod homo consideratus inquantum homo est praecisissime consideratus; secundo modo, homo secundum quod homo est rationalis; quia quod consequitur reduplicationem est ratio inhaerentiae praedicati; et etiam concedi potest quod homo secundum quod homo est risibilis; et est ibi causa inhaerentiae in secundo modo dicendi per se.

29. Ad propositum: cum dico quod relatio, ut comparata ad essentiam divinam, est res, potest intelligi dupliciter. Primo modo, ut relationi

[22] Aristot., *Anal. priora* I c.38 (49a12-22); *Metaph.* V c.18 (1022a14-25).
[23] ¿Razón?

proposición puede entenderse de dos maneras. De una manera, en el sentido de que a la relación considerada bajo tal comparación conviene el predicado 'ser'. De otra manera, en el sentido de que la comparación es la razón de la inherencia del predicado 'ser'. En este segundo sentido, la proposición es falsa; la comparación a la esencia sólo es de razón entre extremos que no son realmente distintos, o sea, entre la relación y la esencia, que, no obstante, pueden ser comparadas por el entendimiento y, por lo mismo, relacionadas entre sí.

30. No hablamos, pues, en este segundo sentido, sino en el primero. El sentido es que la paternidad, no sólo tomada 'precisamente' en cuanto paternidad, sino también considerada en cuanto es comparada a la esencia o en cuanto es en la esencia, es ser; pues esta comparación no disminuye ni destruye que la paternidad sea ser, sino que lo presupone, como lo muestra la segunda razón en favor de la conclusión de este artículo segundo [24]. Ejemplo: La proposición 'el hombre en cuanto capaz de reír entiende' no es verdadera en el sentido de que la capacidad de reír sea la causa de la inherencia del predicado 'entiende'; es verdadera en el sentido de que al hombre, considerado bajo la capacidad de reír, no repugna, sino que le conviene el predicado 'entiende'. De este modo, ninguna determinación bajo la que se considera el sujeto y que no excluye al predicado falsifica la proposición en la que del sujeto así determinado se afirma el predicado [25].

consideratae sub tali comparatione conveniat hoc praedicatum 'res'; vel secundo modo, quod illa comparatio sit ratio inhaerentiae huius praedicati quod est 'res'; secundo modo propositio est falsa, quia illa comparatio ad essentiam est sola comparatio rationis; est enim inter extrema non distincta realiter, relationem scilicet et essentiam, quae tamen potest intellectus comparare, et ita est inter ea relatio.

30. Non ergo de isto intellectu loquimur, sed de primo; et tunc est sensus quod paternitas, non solum praecise accepta secundum quod paternitas, sed etiam secundum quod considerata sub ista ratione ut comparatur ad essentiam vel ut est in essentia, est res; quia ista comparatio non minuit nec destruit paternitatem esse rem, sed praesupponit, sicut praecedit secunda ratio ad conclusionem secundi articuli. Exemplum: 'homo ut risibilis intelligit', haec non est vera sic quod risibilitas sit causa inhaerentiae praedicati, sed sic est vera quod homini considerato sub ratione risibilis non repugnat hoc praedicatum intelligere, sed convenit. Et isto modo quaecumque determinatio sub qua consideratur subiectum, quae tamen non excludit praedicatum, non falsificat propositionem in qua praedicatum dicitur de subiecto sic determinato.

[24] Cf. *supra* n.20.

[25] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d.11 q.2 n.3-4 (ed. Vivès XIV 427-428); d.6 q.2 n.3-4 (ibid., 315-316).

3. Solución de la cuestión principal

31. *Sentido de la proposición 'la relación es razón'.*—De lo dicho aparece clara la solución de la cuestión si pueden darse simultáneamente estas dos cosas, etc. Conviene analizar, en primer lugar, el sentido de la proposición 'la relación es razón', que se afirma en la cuestión.

El que algo se diga 'razón' puede entenderse de dos maneras. De una manera puede significar el 'modo' de aquello a que se compara y no 'ser' con la realidad del ente al que se compara; en este sentido, Boecio [26] llama 'circunstancias', no seres, a las relaciones, porque no tienen la realidad que tienen los seres cuyas circunstancias son —y en cuanto algo se aparte de la realidad perfecta, tanto más se acerca a la razón—. De otra manera, algo formalmente considerado puede decirse razón o ente de razón en el sentido en que el hombre, por ejemplo, en cuanto universal, se dice ser razón, pues la universalidad *per se* es razón.

Puede concederse que la relación en cuanto comparada a la esencia es razón de estas dos maneras: Es 'modo' de la esencia, no tiene formalmente una entidad como la que tiene la esencia, es como 'circunstancia' de ella; por otra parte, la comparación significada por las palabras 'en cuanto se compara a la esencia', es, como se dijo [27], una relación de razón, y bajo ella se considera la paternidad; por eso, por ser ente tomado bajo la razón de la comparación, la paternidad, en cuanto se compara a la esencia, es ente de razón.

3. Quaestionis principalis solutio

[9] 31. *Sensus propositionis 'relatio est ratio'.*—Ex istis patere potest illud quod quaeritur. Sed oportet, primo, videre intellectum huius quod dicitur quod 'relatio est ratio'.

Nam quod aliquid dicatur 'ratio', potest ad propositum intelligi dupliciter: Uno modo, quia est 'modus' illius cui comparatur, et non 'res' tali realitate; sicut Boethius vocat habitudines 'circumstantias' et non res, quia non habent talem realitatem qualem habent illae quarum sunt circumstantiae; et quanto aliquid recedit a realitate perfecta, tanto magis accedit ad rationem. Alio modo, aliquid, ut accipitur sub ratione formaliter, potest dici ratio vel ens rationis, sicut si homo ut universale dicatur esse ratio pro quanto consideratur sub universalitate, quae est per se ratio.

Istis duobus modis potest concedi quod relatio ut comparatur ad essentiam est ratio, quia est 'modus' circa essentiam, et non habet talem entitatem formaliter qualem habet essentia, sed est quasi 'circumstantia' respectu eius; et etiam cum dico, 'ut comparatur ad essentiam', haec comparatio, ut dictum est, importat respectum rationis et sub ea consideratur paternitas, et pro tanto paternitas, ut comparatur ad essentiam, est ens rationis, quia acceptum sub ratione.

[26] Cf. *supra* n.12.
[27] Cf. *supra* n.27ss.

32. Sin embargo, aunque se diga que la paternidad, en cuanto se compara a la esencia, es razón de un modo o de otro, no se niega que sea ser. Del primer modo es ser a su manera, es decir, es ser *ad aliud,* aunque se diga que es razón respecto del ser *ad se.* Del segundo modo, la paternidad, considerada bajo la razón de la comparación a la esencia, se dice razón, porque esta comparación no tiene entidad de sí. Es, sin embargo, ser, pues la comparación, bajo la que se considera, no destruye su realidad, sino que la presupone; la comparación de un ente a otro presupone su entidad.

33. *Conclusión.*—De lo que antecede aparece claro que se dan simultáneamente estas dos cosas, es decir, que la relación, en cuanto comparada a la esencia, es razón en el doble sentido indicado, siendo al mismo tiempo ser, como se dijo[28], y que, en cuanto comparada a su opuesto, es ser; pues ella misma es comparación —relación— a su opuesto, es la misma cosa que tal comparación. Se dice más comúnmente 'ser' en cuanto es comparada a su opuesto, y 'razón' en cuanto se compara a la esencia, porque, en cuanto se compara a su opuesto, es entidad igual y similar al opuesto, no tiene razón de modo respecto de él, ni viceversa; además, ella misma es su comparación al opuesto; por eso, cuando se dice 'comparada', no es considerada bajo una razón propiamente dicha; la paternidad, en cuanto se compara a la filiación, no es algo distinto de la paternidad como comparada a la filiación, y la paternidad como paternidad es en especial

32. Sed sive sic sive sic, si dicatur quod paternitas ut comparatur ad essentiam est ratio, non tollitur quin paternitas sit res; quia, quantum ad primum, ipsa suo modo est res, scilicet res ad aliud, licet dicatur ratio respectu rei ad se. Quantum ad secundum, ipsa considerata sub ratione quae est comparatio ad essentiam, dicitur ratio, quia illud sub quo consideratur non habet entitatem ex se; ipsa tamen est res, quia illud sub quo consideratur non destruit realitatem eius, sed ipsam praesupponit; comparatio enim alicuius ad alterum praesupponit entitatem secundum se.

[10] 33. *Conclusio.*—Ex hoc patet quod ista stant simul, quod ipsa relatio comparata ad essentiam sit ratio, scilicet duplici modo praedicto, et tamen quod ipsa, ut comparatur ad essentiam, sit res, sicut iam dictum est; stat etiam quod ipsa comparata ad oppositum sit res, quia ipsamet est comparatio ad oppositum, et ipsamet est ipsa res quae est talis comparatio; et magis usitate dicitur 'res', ut comparata ad oppositum, et 'ratio', ut comparatur ad essentiam, quia ut comparatur ad oppositionem, est aeque et similis entitas cum opposito, nec respectu eius habet rationem modi, sicut nec e converso; similiter ipsa est comparatio sui ad oppositum et ideo cum dicitur comparata, non consideratur sub aliqua ratione, quae proprie dicatur ratio; non enim est aliud paternitas, ut comparatur ad filiationem, quam paternitas ut comparata ad filiationem, et hoc est in speciali paternitas ut est paternitas. Stat ergo simul quod paternitas, ut

[28] Cf. *supra* n.29-30.

esto. Por lo tanto, se dan simultáneamente estas cosas, que la paternidad en cuanto comparada a su opuesto sea ser, no del modo en que lo es en cuanto comparada a la esencia, sino de estos dos modos —porque es similar a una entidad distinta— a su opuesto —no modo de ella, y porque no es tomada o considerada formalmente bajo razón— y que, en cuanto comparada a la esencia sea razón —porque es 'modo' de la esencia y porque es considerada bajo la razón de la comparación a ella—. Sin embargo, en ambos sentidos, en cuanto se compara a su opuesto y en cuanto se compara a la esencia, es ser y el mismo ser; pues es 'comparación' real, como queda probado [29].

ARTICULO III

Solución de algunas objeciones

34. *Objeciones. Primera.*—En el tercer artículo se arguye contra lo dicho.

En primer lugar se objeta: Si la relación en cuanto comparada a la esencia es ser, o es ser absoluto —*ad se*— o relativo —*ad alterum*—. El que la relación sea ser absoluto en algún sentido incluye, parece, contradicción. Luego, en cuanto comparada a la esencia, es ser relativo. Pero en cuanto comparada a la esencia es idéntica a la esencia. Luego la relación en cuanto es idéntica a la

comparata ad oppositum, sit res, non tamen eo modo quo ut comparatur ad essentiam est res, sed ut comparata ad oppositum est res istis duobus modis; quia similis entitatis distinctae contra modum, et est res non accepta sive considerata formaliter sub ratione; et quod ipsa comparata ad essentiam sit ratio, propter duo opposita, quia scilicet modus essentiae, et quia accepta sub ratione, quae est ipsa comparatio ad essentiam; tamen utroque modo, et ut comparatur ad oppositum et ut comparatur ad essentiam, est res et eadem res, quia ipsamet est comparatio realis, ut probatum est.

ARTICULUS III

Dubia occurrentia solvuntur

[11] 34. *Arguitur primo.*—De tertio articulo arguitur contra praedicta.

Primo sic: Si relatio comparata ad essentiam est res, aut ergo ad se, aut ad alterum. Quod relatio sit res ad se qualitercumque, videtur includere contradictionem; ergo ut comparata ad essentiam est res ad alterum; sed ut comparatur ad essentiam est idem quod essentia; ergo relatio, ut

[29] Cf. *supra* n.19-20.

esencia o en cuanto es esencia es ser relativo. Siendo ello así, se concluye ulteriormente: Luego la esencia es ser relativo.

Esta consecuencia se prueba por una analogía: Si el hombre en cuanto racional entiende, lo racional entiende. Se prueba también por razón: A una cosa le conviene antes el predicado que le conviene por razón de alguna determinación.

35. *Segunda.*—Además, si la relación en cuanto comparada a otro es ser con realidad propia, parejamente la relación en la criatura, en cuanto se compara al fundamento, es ser con realidad propia y no 'precisamente' por la realidad del fundamento. Luego se da en el caso un accidente con accidentalidad propia, pues no hay sustancia. En tal caso se sigue que una es la accidentalidad de la relación en la criatura y otra la accidentalidad del absoluto en el que se funda. Y, por lo tanto, parece que hay que admitir un proceso infinito; pues la accidentalidad de la relación tiene realidad propia y realidad accidental solamente. Luego tiene accidentalidad propia, y de ella puede argüirse similarmente, y así, sucesivamente, *in infinitum.*

36. *Tercera.*—Similarmente, si la relación en lo divino en cuanto se compara a la esencia tiene realidad propia, o es sustancial o accidental. No es accidental, pues en Dios no hay nada accidental[30]. Luego es sustancial, tiene sustancialidad propia. En tal caso, el Padre por la paternidad tendrá ser *per se.* Pero esto es inconveniente; por darse tres relaciones, habría tres seres *per se* en

idem est essentiae, vel ut est essentia, est res ad alterum; et tunc ultra, ergo essentia est res ad alterum.

Ista consequentia probatur per simile: quia si homo secundum quod rationale intelligit, ergo rationale intelligit; et ratione etiam, quia praedicatum, quod convenit alicui per rationem alicuius, prius convenit rei.

35. *Arguitur secundo.*—Item, si relatio, ut comparata ad quodcumque, sit res propria realitate, ergo similiter relatio in creatura, ut comparatur ad fundamentum, est res propria realitate, et non praecise realitate fundamenti; ergo est ibi accidens propria accidentalitate, quia non est ibi substantia; et tunc sequitur quod alia est accidentalitas relationis in creatura, et accidentalitas absoluti, in quo fundatur; et sic videtur sequi processus in infinitum, quia illa accidentalitas relationis habet propriam realitatem, et non nisi accidentalem; ergo habet propriam accidentalitatem, et de illa similiter, et sic in infinitum.

36. *Arguitur tertio.*—Consimiliter, in divinis, si habet propriam realitatem, ut comparatur ad essentiam, ergo illa est substantialis vel accidentalis. Non accidentalis, quia nullum accidentale est in Deo, V *De Trinitate* cap.5, ergo habet propriam substantialitatem. Et tunc Pater paternitate habebit esse per se, quod est inconveniens, quia tunc erunt in divinis tria per se esse, quia tres relationes, cum tamen non sit ibi nisi unicum per se esse,

[30] AUGUST., *De Trin.* V c.5: PL 42,913-14.

lo divino. Pero sabemos que en Dios sólo hay un único ser *per se*, según Agustín [31], quien dice: "La sustancia es aquello por lo que el Padre es —y por lo que el Hijo tiene simultáneamente 'ser'—, aunque no sea aquello por lo que el Padre es Padre".

37. *Respuesta al contenido de la primera objeción.*—Respuesta a la primera objeción [32]:

Esta respuesta aparece clara de la distinción hecha en el artículo segundo respecto de la proposición 'la relación en cuanto comparada a la esencia es ser' [33]. Esta proposición es verdadera si el término 'en cuanto', 'como', denota determinación, o especificación o determinada acepción de la paternidad bajo la razón de su comparación a la esencia. Pero no es verdadera en cuanto denota la causalidad de la inherencia del predicado en el sujeto. Por lo tanto, cuando se inquiere qué ser es en el primer sentido, puede responderse que es ser relativo (*ad alterum*), pues la comparación de la paternidad a la esencia no hace que le repugne su propia realidad, que es realidad *ad alterum*. Sin embargo, la afirmación de que la paternidad comparada a la divinidad es ser 'a otro' (*ad alterum*) no debe entenderse en el sentido de que el 'otro' sea la divinidad, en el sentido de que la paternidad es ser 'a la divinidad'. El sentido es: La paternidad comparada a la esencia —por el entendimiento— es ente de razón y en sí es ser relativo (*ad alterum*), o sea, al Hijo. Quien compara la paternidad a la divinidad excluyendo al Hijo o no incluyendo al Hijo, no compara la paternidad, a no ser que tenga dos nociones contradic-

secundum beatum Augustinum, VII *De Trinitate* cap.6, dicentem: "Quod substantia est, quo Pater est, et quo Filius similiter haber 'esse', licet non sit quo Pater est Pater".

[12] 37. *Ad primum. Ad rem.*—Respondeo ad primum:

Patet in secundo articulo de distinctione istius propositionis, 'relatio, ut comparatur ad essentiam, est res', quia vera est prout ly 'ut' vel 'inquantum' denotat determinationem vel specificationem, sive determinatam acceptionem paternitatis sub ista ratione, quae est comparatio ad essentiam; non est autem vera prout denotat causalitatem inhaerentiae praedicati ad subiectum. In primo ergo intellectu, quando quaeritur quae res sit, dici potest quod est res ad alterum, quia comparatio ad essentiam non facit quod paternitati repugnat sua propria realitas, quae est realitas ad alterum; nec tamen est sic intelligendum quod paternitas comparata ad divinitatem sit res ad alterum, ita quod alterum sit divinitas, ut sit sensus: paternitas est res ad divinitatem; sed est sensus: paternitas comparata ad essentiam est res rationis, et in se res ad alterum, scilicet ad Filium; quia qui comparat paternitatem ad divinitatem, excludendo Filium, vel non includendo Filium, non comparat paternitatem, nisi habeat duo contradictoria in intellectu suo, cum paternitas, secundum illud quod est, sit per se ad Filium. Et licet pa-

[31] AUGUST., *De Trin.* VII c.6 n.11: PL 42,943.
[32] Cf. *supra* n.34.
[33] Cf. *supra* n.27-30.

torias en su entendimiento; pues la paternidad, según lo que es, es *per se* 'al Hijo' como a su correlativo. Sin embargo, el entendimiento puede comparar la paternidad incluyendo su ser 'al Hijo' a la divinidad; el entendimiento por su acto puede comparar algo a lo que no es *per se* su correlativo de la naturaleza de la cosa. En este sentido puede decirse que la paternidad en cuanto comparada a la esencia es ser *ad alterum.*

38. Cuando se infiere: Luego en cuanto es esencia o idéntica a la esencia es ser *ad alterum* [34], ello se concede en el sentido indicado. A lo que ulteriormente dices: Luego la esencia es ser *ad alterum* [35], respondo: Ello puede entenderse de dos maneras, por identidad o formalmente. En el primer sentido, por identidad, puede concederse; y el sentido del dicho es: La divinidad es ser *ad alterum* porque es paternidad. Pero no puede concederse en el segundo sentido, formalmente, que la divinidad, según su forma, sea *ad alterum.* Si, porque en el antecedente hubo predicación formal, 'la paternidad en cuanto comparada a la esencia es ser *ad alterum*', se infiere predicación similar en el consecuente, es decir, que la divinidad es formalmente *ad alterum,* hay que negar la consecuencia. No es necesario que el predicado convenga a la determinación del modo en que conviene a algo entendido bajo tal determinación si no se indica que tal determinación es la razón de la inherencia del predicado en el sujeto y, en el caso, no se indica.

39. De lo dicho aparece clara la respuesta a la prueba de la

ternitas non sit seipsa comparata ad divinitatem, sed ad Filium ut ad correlativum, tamen paternitatem ipsam, includendo esse ad Filium, potest intellectus comparare ad divinitatem, quia intellectus potest aliquid comparare per actum suum ad illud quod non est eius per se correlativum ex natura rei. Secundum hunc intellectum, potest dici quod paternitas, ut comparata ad essentiam, est res ad alterum.

38. Et cum infertur, ergo ut est essentia vel ut idem essentiae est res ad alterum, concedatur in simili intellectu. Et ultra cum dicis, ergo essentia est res ad alterum, [13] respondeo: hoc potest intelligi dupliciter, per identitatem vel formaliter. Primo modo, posset concedi, et est sensus dicti, quod divinitas est res, quae est ad alterum quia est paternitas; non autem est concedendum formaliter, quod divinitas secundum suam formam sit ad alterum. Sed quia in antecedente fuit praedicatio formalis dicendo 'paternitas ut comparatur ad essentiam est res ad alterum', ideo si inferatur similis praedicatio in consequente quod divinitas est formaliter ad alterum, neganda est consequentia; quia non oportet quod praedicatum eo modo conveniat determinationi quo convenit alicui intellecto sub tali determinatione, quando illa determinatio non notatur esse ratio inhaerentiae praedicati ad subiectum, sicut hic.

39. Et per hoc patet ad probationes consequentiae: Homo secundum

[34] Cf. *supra* n.34.
[35] Cf. ibid.

consecuencia [36]: Si el hombre en cuanto racional entiende, lo racional entiende. Esta consecuencia vale, porque el término 'en cuanto' denota la causalidad de la inherencia del predicado en el sujeto. Pero en la cuestión no se toma así la expresión 'en cuanto se compara a la esencia'. Similarmente se contesta a la prueba siguiente [37]: Aunque el predicado inhiera más verdaderamente en el ser que es la razón de la inherencia en otro, ello sólo es verdad cuando el término 'en cuanto' se toma reduplicativamente en sentido propio. Pero en el caso no se toma así, como se dijo en la distinción lógica hecha en el segundo artículo [38].

40. Si se objeta: Lo que es formalmente en un ser puede denominarlo; luego si la relación en cuanto comparada a la esencia es en la esencia, puede denominarla; y, por consiguiente, la esencia formalmente se refiere a otro, respondo: Algunos conceptos denominativos o concretos se predican de algunos seres del primer modo *per se*, otros del segundo modo *per se* o *per accidens*. Tratándose de un compuesto de receptivo y de forma, el denominativo o lo concreto se predica de la forma del primer modo *per se*, especialmente si el concepto del sujeto es uno *per se*, como el hombre se dice racional o animado primeramente *per se*; su cuerpo, en cambio, que es la otra parte del compuesto, se dice animado denominativamente del segundo modo *per se* o *per accidens*; pues el cuerpo no es un todo que incluye la forma, sino un receptivo que recibe la forma. Por lo tanto, donde hay forma hay que con-

quod rationalis etc. Ista consequentia tenet prout ly 'secundum quod' notat causalitatem inhaerentiae praedicati ad subiectum; sic autem non accipitur in proposito hoc quod dicitur, 'ut comparatur ad essentiam'. Et similiter ad probationem sequentem: esto quod praedicatum verius insit illi quod est ratio inhaerentiae alii, hoc non habetur nisi secundum quod ly 'secundum quod' tenetur proprie, reduplicative. Hic autem non sic accipitur, ut dictum est in illa distinctione logica in secundo articulo.

40. Sed, si obiciatur: quia illud quod est in aliquo formaliter potest illud denominare; ergo si relatio, ut comparata ad essentiam sit in essentia, essentia potest denominari a relatione, et per consequens essentia formaliter refertur ad aliud, [14] respondeo: aliqua denominativa vel concreta praedicantur de aliquibus primo modo per se; aliqua de aliquo per se secundo modo, sive per accidens; de composito quidem ex susceptivo et forma praedicatur denominativum sive concretum formae per se primo modo, specialiter si subiectum est per se unum, quantum ad conceptum, sicut homo dicitur rationalis sive animatus per se primo; sed corpus, quod est altera pars compositi, dicitur denominative animatum, proprie tamen sive per se secundo modo sive per accidens; quia illud non est totum includens formam, sed susceptivum recipiens formam. Ubicumque ergo est aliqua forma, oportet dare praedicationem formalem de toto,

[36] Cf. ibid.

[37] Cf. ibid., al final.

[38] Cf. *supra* n.27-30.

ceder predicación formal del todo que es predicación del primer modo *per se*. Comúnmente en las criaturas puede darse incluso predicación propiamente denominativa de la forma respecto del sujeto. En lo divino no se niega la primera predicación; pues el Padre genera y generando genera. El Padre es 'como' un compuesto que incluye, cuasi esencialmente, la forma que se predica de El. Pero no conviene admitir en El una predicación denominativa de cuasi forma respecto de un cuasi receptivo.

41. Lo que precede se declara por autoridad y por razón.

La razón es ésta: Lo que en Dios se entiende como receptivo de forma es ilimitado respecto de formas o relaciones opuestas y, sin embargo, no se distingue de ellas. Ahora bien, lo que se denomina por una forma es declarado por ello como distinto de su opuesto. Luego, porque aquí no hay receptivo propio de una forma, sino algo común a éste y a su opuesto, y una forma tal sólo podría denominar un receptivo propio, pues sólo podría denominarlo como distinto de su opuesto, no hay predicación denominativa de relaciones de un receptivo.

42. Ello se confirma por la autoridad del Damasceno [39], quien dice que las relaciones determinan las hipóstasis, no la naturaleza. Por lo tanto, se indica que determinan aquello de que se predican en concreto, porque se indica que lo comparan a su opuesto y lo distinguen de él.

43. *Observación sobre la forma de la primera objeción.*—Respecto de la forma del argumento [10], hay que observar que la in-

quae est per se primo modo; etiam in creaturis oportet dare communiter praedicationem quae sit proprie denominativa formae susceptivo. In divinis prima praedicatio non negatur, nam Pater generat, sive generans generat; Pater est quasi compositum includens, quasi essentialiter, formam illam quae de ipso praedicatur, sed denominativam praedicationem quasi formae de quasi susceptivo non oportet dare ibi.

41. Hoc declaratur auctoritate et ratione.

Ratione sic: quod intelligitur ibi quasi susceptivum formae est illimitatum ad oppositas formas vel relationes, et tamen non distinguitur ab eis; quod autem denominatur a forma aliqua, denotatur per hoc esse distinctum ab opposito; quia ergo hic non est susceptivum proprium formae, sed commune sibi et opposito, et forma talis denominare non posset nisi proprium susceptivum, quia nonnisi distinctum ab opposito, ideo nulla est praedicatio denominationis relationum de susceptivo.

42. Hoc confirmatur per Damascenum lib.I cap.5, ubi vult quod relationes determinant hypostases, non naturam. Notantur ergo illud determinare de quo praedicantur in concreto, quia notantur illud comparare ad oppositum, et distinguere ab opposito.

43. *Ad primum. Ad formam.*—Ad formam ergo rationis, quando accipitur, 'relatio est in essentia, ergo essentia potest denominari a re-

[39] DAMASC., *De fide orth.* I c.10: PG 94,838.
[40] Cf. *supra* n.34.

ferencia 'la relación es en la esencia, luego la esencia puede ser denominada por la relación', no corre. La razón ha sido dada[41]. Cuando se dice: 'Toda forma puede denominar el sujeto en que se da', extendiendo la denominación a la predicación denominativa esencial en concreto, como 'el hombre es animado', y a la denominación propiamente dicha, como 'el hombre es capaz de reír' o 'el leño es blanco' o 'el hombre entiende', puede concederse que toda forma denomina en alguno de estos modos el ser en que se da; pues del compuesto se predica, al menos en concreto, aunque extendiendo la denominación. Pero, si tú lo entiendes en el sentido de que el predicado se dice con denominación propia del sujeto en que la forma se da como en receptivo, hay que negarlo; a no ser que el receptivo sea limitado, o la predicación denominativa implique que el sujeto es propio y distinto de su opuesto.

44. *Respuesta a la segunda objeción.*—Respuesta a la segunda objeción[42]:

Aunque la dificultad sería grande respecto del ente *per se*, la paso por alto en la cuestión. Sin embargo, concedo que la relación, que es accidente en las criaturas, tiene accidentalidad propia. Pues es *per se* ser y no el ser en que se funda, aunque no es ser *per se* como la sustancia. Por lo tanto, es necesario conceder que la relación *per se* es ser que tiene accidentalidad propia, que no es accidentalidad del ente absoluto, sino del relativo. Como la entidad absoluta y la entidad relativa no es la misma, la acciden-

latione', non sequitur. Et ratio dicta est. Et cum dicitur, 'omnis forma potest denominare illud in quo est', extendendo denominationem ad praedicationem denominativam essentialem in concreto, sicut 'homo est animatus', et ad denominationem proprie dictam, sicut 'homo est risibilis', vel 'lignum est album', vel 'homo intelligit', concedi potest quod omnis forma aliquo istorum modorum denominat illud in quo est, quia ad minus de composito praedicatur in concreto, licet illud sit extendendo denominationem; sed, si tu accipias de illo in quo est ut in susceptivo praedicatum praedicatur proprie denominative, negandum est; nisi illud susceptivum sit limitatum, vel nisi praedicatio illa denominativa importet subiectum esse proprium et distinctum ab opposito.

[15] 44. *Ad secundum.*—Ad secundum:

Licet esset magna difficultas de per se, tamen in proposito eam pertranseo; concedo tamen quod relatio, quae est accidens in creaturis, propriam habet accidentalitatem, quia illa est per se res et non est illa res in qua fundatur, nec est res per se ens, sicut substantia; ita oportet dare quod ipsamet per se sit res habens propriam accidentalitatem, quae non sit accidentalitas entis ad se, sed accidentalitas entis ad alterum. Sicut

[41] Cf. *supra* n.40.
[42] Cf. *supra* n.35.

talidad del accidente del ente absoluto (*ad se*) y del accidente del ente relativo (*ad alterum*) no es tampoco la misma.

45. A la afirmación de que ello implica proceso al infinito[43], respondo: Hay que detenerse en la relación, no se procede ulteriormente. Por ejemplo: La blancura funda la similitud de dos seres; esta similitud tiene accidentalidad propia, distinta de la accidentalidad de la blancura; la relación es género distinto del género de cualidad.

46. A la pregunta de si la accidentalidad de la similitud es distinta de la similitud, respondo negativamente. La similitud es su accidentalidad respecto del fundamento, y ella acontece al fundamento en cuanto ella *es a* su opuesto. Universalmente, lo que conviene a algo de modo que sea contradicción omnímoda el que sea sin él, es idéntico a él; y, por el contrario, si no hay contradicción omnímoda en que sea sin él, no es necesario que sea siquiera. Ahora bien, hay contradicción en que haya similitud y que no 'sea al' fundamento y no 'sea al' término. Luego su accidentalidad al fundamento es idéntica a ella en cuanto es similitud o relación a su opuesto.

47. Por lo tanto, hay que detenerse, no hay proceso al infinito. La accidentalidad de la similitud no es cosa distinta de la similitud, pero la similitud es cosa distinta de la blancura, pues la relación y también la accidentalidad de la blancura puede decirse distinta de la blancura; la blancura es ser absoluto, y el accidente absoluto puede darse sin contradicción sin sujeto. Por eso la blan-

enim non est eadem entitas ad se et ad alterum, sic nec eadem accidentalitas accidentis entis ad se et accidentis entis ad alterum.

45. Et cum arguitur quod est processus in infinitum, respondeo: standum est in ipsa relatione, nec ulterius proceditur; verbi gratia, in albedine fundatur similitudo, ista similitudo habet aliquam accidentalitatem propriam ab accidentalitate albedinis distinctam, sicut relatio est genus distinctum a genere qualitatis.

46. Sed si quaeras de accidentalitate similitudinis, si ipsa est alia a similitudine, dico quod non; quia similitudo est sua accidentalitas ad fundamentum, et seipsa accidit fundamento, sicut seipsa est ad oppositum. Universaliter enim quod convenit alicui sic quod omnimoda contradictio sit illud esse sine hoc, hoc est idem realiter illi; et per oppositum, ubi non est omnimoda contradictio, non oportet esse omnino. Nunc autem, contradictio est similitudinem esse et non esse ad fundamentum, et etiam non esse ad terminum; ideo accidentalitas sua ad fundamentum est idem sibi, sicut ipsamet est similitudo vel habitudo ad oppositum.

[16] 47. Status est ergo, quia accidentalitas similitudinis non est alia res a similitudine, sed similitudo est quaedam res alia ab albedine, quia habitudo et etiam accidentalitas albedinis potest poni quaedam res alia ab albedine, quia albedo est quaedam res absoluta, et accidens absolutum potest esse sine contradictione sine subiecto. Et ideo non est

[43] Cf. ibid.

cura no es idéntica a su relación al sujeto ni ella acontece al sujeto. Luego es falsa la proposición 'por la misma razón por la que la similitud accidental de la blancura tiene accidentalidad distinta de la blancura, la accidentalidad de la similitud tendrá accidentalidad distinta de la similitud'. Es también falsa la proposición 'por la misma razón por la que la accidentalidad de la similitud es idéntica a ella, la accidentalidad de la blancura es idéntica a ella'; pues la blancura es ente absoluto, y la similitud es relación.

48. De lo que precede síguese que no hay contradicción en que la blancura sea sin comparación a la superficie, pero hay contradicción en que la similitud sea sin comparación al fundamento. Por eso, la comparación a la superficie no es idéntica a la blancura, pero la comparación al fundamento es idéntica a la similitud. Pues la similitud no es otra cosa que relación de un ser a otro. No quiero decir, sin embargo, que siempre que la relación es comparada a otra entidad es comparada ella misma; puede ser comparada con relación de razón que no es ella y acaso también con relación realmente distinta de ella —la proporcionalidad, por ejemplo, se funda en la proporción—; lo que quiero decir es que, si la relación se compara a algo sin el cual sería contradictorio que ella existiese, es comparada por sí misma, no por otra comparación [44].

49. *Respuesta a la tercera objeción.*—Respuesta a la tercera objeción [45]. Cuando se arguye ulteriormente que en lo divino la relación es sustancial, respondo: Aunque el Filósofo distinga en

idem habitudini suae ad subiectum, nec seipsa accidit illi; falsa est ergo illa, 'qua ratione similitudo accidentalis albedinis habet aliam accidentalitatem ab albedine, pari ratione accidentalitas similitudinis habebit aliam accidentalitatem a similitudine'. Falsa est etiam illa, 'qua ratione accidentalitas similitudinis est eadem sibi, pari ratione accidentalitas albedinis est eadem sibi'; quia albedo est ens absolutum, et similitudo relatio.

48. Et ex hoc non est contradictio albedinem esse sine comparatione ad superficiem, est autem contradictio similitudinem esse sine comparatione ad fundamentum; et ideo illa comparatio non est eadem albedini, ista autem est eadem similitudini; nihil autem aliud est similitudinem esse quam habitudinem huius ad hoc. Nec tamen dico quod relatio, ad quodcumque comparetur, seipsa comparatur, quia potest comparari relatione rationis quae non est ipsa, sed etiam forte potest comparari relatione quae non est ipsamet sed quae est realiter alia a se, sicut proportionabilitas fundatur in proportione; sed hoc dico quod relatio seipsa et non alia comparatione comparatur, si tamen comparetur ad quodcumque sine quo est contradictio ipsam esse.

[17] 49. *Ad tertium.*—Et, cum arguitur ulterius de substantialitate relationis in divinis, dico quod licet Philosophus distinguat in *Praedicamentis* substantiam primam a secunda, tamen ad propositum essentia habet

[44] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.12 q.1 n.5 (ed. Vivès XVII 534); q.2 n.18 (573-574); II d.1 q.4 n.3-16 (XI 96-112); III d.8 q.un. n.17 (XIV 377); II d.1 q.4 n.24 (XI 123-124); III d.2 q.2 n.6-11 (XIV 132-143).

[45] Cf. *supra* n.36.

los *Predicamentos* [46] la sustancia primera de la segunda, sin embargo, la esencia divina tiene razón de ambas sustancias; de sustancia segunda en cuanto es común, aunque no universal —esto es, divisible o plurificable—, pues es común con comunidad real, según Damasceno [47]: "Allí hay comunidad de sustancia, no sólo de razón", como la hay en la naturaleza creada; de sustancia primera en cuanto es este ser, o singular —porque la esencia es de sí ésta— [48]. No digo en cuanto es ser incomunicable, pues ello implica contradicción. En lo divino no hay que buscar otra razón de sustancia fuera de la esencia si no es la incomunicabilidad. Pero, según la opinión común, que seguimos generalmente en estas cuestiones, la incomunicabilidad no puede ser *per se* la razón de sustancia. —De este punto no discutimos aquí, pues todo lo que hay en Dios, no sólo la sustancia, sino también lo *ad se*, es comunicable—. Por lo tanto, es manifiesto que la relación en Dios no tiene razón de sustancialidad, pues sólo tiene razón de incomunicabilidad, que ni es razón de sustancia segunda ni de sustancia primera, en cuanto ésta implica perfección sustancial, que consiste en ser individual; el que Dios sea ser individual depende de su esencia como tal.

50. *Objeciones contra esta respuesta a la tercera objeción.*— Si se arguye en contra diciendo: Todo lo que pertenece a la sustancia primera tiene *per se* razón de sustancialidad; la incomuni-

rationem utriusque substantiae, quantum ad aliquid; substantiae quidem secundae, quoad hoc quod ipsa est communis, non tamen quoad hoc quod ipsa sit universalis, hoc est divisibilis vel plurificabilis, est enim communis communitate reali secundum Damascenum cap.4 ibi: "Est communitas substantiae, non solum rationis"; sicut est in natura creata; habet autem rationem substantiae primae, quantum ad hoc quod est esse haec sive singulare, quia essentia de se est haec; non dico quoad hoc quod est esse incommunicabile, quia hoc esset imperfectionis. Non restat autem alia ratio substantiae qualitercumque acceptae in divinis quaerenda ultra rationem essentiae nisi ratio incommunicabilitatis; ista autem in divinis non potest esse per se ratio substantiae, quantum ad communem opinionem secundum quam loquimur communiter in istis quaestionibus. Quoniam non movetur de hoc quaestio ad hoc, quia quidquid est ibi, non tantum substantia, sed etiam ad se, communicabile est. Patet ergo quod relatio in divinis nullam habet rationem substantialitatis, quia tantummodo habet rationem incommunicabilitatis, quae nec est ratio substantiae secundae, nec primae, quantum ad illum quod pertinet ad perfectionem substantiae, quod est esse hoc; illud enim convenit essentiae de se.

[18] 50. *Instantiae ad tertium et responsio.*—Si arguitur contra hoc: quidquid pertinet ad substantiam primam, habet per se rationem

[46] ARISTOT., *Praedic.* c.5 (2a12-19).

[47] DAMASC., *De fide orth.* I c.8; PG 94,827.

[48] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.3 q.1 n.9 (ed. Vivès XII 54-55); q.6 n.5 (ibid., 130).

cabilidad divina, que es sólo por la relación, es tal; luego tiene *per se* razón de sustancialidad.

Respondo: Entendiendo por incomunicabilidad la propia de la sustancia primera, la incomunicabilidad de la singularidad, la menor es verdadera en las criaturas, no en Dios. La razón es que, en las criaturas, lo que contrae últimamente la naturaleza a la singularidad o a la incomunicabilidad es del mismo género que la naturaleza contraída; y, por consiguiente, pertenece formalmente al género de sustancia. En Dios, como se dijo antes [49], no sucede otro tanto. Nada que pertenece al género de sustancia o a cuasi género de sustancia puede contraer la naturaleza divina a la incomunicabilidad. Todo lo sustancial en Dios es comunicable.

51. Pero podría argüirse ulteriormente: Aquello por lo que en lo divino hay contradicción o determinación —cualquiera que sea— a la incomunicabilidad o a lo incomunicable, es, según su razón formal, sustancia o accidente; entre estos dos no hay medio. Pero no es accidente —ello es claro—. Luego es sustancia. Luego tiene sustancialidad propia.

Respondo con Agustín [50], quien escribe que no todo lo que hay en Dios se dice sustancia o accidente; hay en El algo —lo que se dice *ad alterum*— que ni se dice sustancia ni accidente.

52. Podrás replicar por tercera vez: Aquello por lo que el supósito divino es formalmente incomunicable, o es algo a que

aliquam substantialitatis; huiusmodi est incommunicabilitas, quae non est ibi nisi per relationem; ergo etc.

Respondeo: intelligendo minorem de incommunicabilitate pertinente ad substantiam primam, quae est incommunicabilitas singularitatis, ipsa vera est in creaturis, non sic in Deo. Et ratio est, quia ultimum contrahens naturam sive ad singularitatem sive ad incommunicabilitatem in creaturis est eiusdem generis cum natura contracta, et per consequens ipsum, secundum rationem suam formalem, pertinet ad genus substantiae; in Deo non est sic, ut dictum est prius; quia, ut dictum est prius, ad incommunicabilitatem contrahere non potest aliquid pertinens ad genus substantiae vel quasi genus substantiae in divinis, quia quodlibet tale est communicabile.

51. Sed adhuc arguitur: Illud per quod in divinis fit contractio vel determinatio, qualitercumque dicta, ad incommunicabilitatem vel ad incommunicabile, secundum rationem suam formalem est substantia vel accidens, quia inter haec non cadit medium; non autem accidens, patet; ergo substantia; ergo habet propriam substantialitatem.

Respondeo: hic respondet Augustinus, V *De Trinitate*, cap.6, quod non omne quod in Deo est secundum substantiam dicitur vel secundum accidens; dicitur enim aliquid ibi quod nec secundum substantiam dicitur, nec secundum accidens, utpote illud quod ad alterum dicitur.

52. Si adhuc tertio replices sic: Illud, quo formaliter suppositum

[49] Cf. *supra* n.49.

[50] AUGUST., *De Trin.* V c.6 n.6: PL 42,913-14.

formalmente compete o puede competir el inherir, o es algo a que repugna totalmente el inherir. Si lo primero, es accidente. Si lo segundo, como el ente al que repugna inherir en otro es sustancia —en cuanto sustancia se distingue de accidente—, tiene razón propia de sustancia. Por lo tanto, tiene sustancialidad propia, lo que era de probar.

Respondo: Según Avicenna [51], el no inherir y el no poder inherir no es la razón de la sustancia en cuanto género, ni el inherir es la razón del accidente o de algún género de accidente, pues el inherir es dar ser o acto *secundum quid* a algo anterior, que es simplemente ente. La sustancia es el sustrato al que conviene no inherir o al que repugna inherir, y el accidente, la cualidad o la cantidad, es una *naturaleza* a la que conviene inherir. Por lo tanto, concédase en lo divino el miembro 'aquello por lo que la persona es formalmente incomunicable es tal que le repugna inherir', pues le repugna dar ser *secundum quid* a un ente simplemente anterior; y, por lo tanto, le repugna también según su razón formal el inherir. Pero no se sigue que, según su razón formal, tenga sustancialidad propia; como se dijo [52], el no inherir no constituye la razón de la sustancia en cuanto distinta de los demás géneros.

53. Argüirás en cuarto lugar: A los entes a los que repugna inherir les repugna por alguna razón única. Ahora bien, a la sustancia o a algún ser del género de sustancia repugna el inherir

in divinis incommunicabile est, aut est tale cui competit formaliter inhaerere aut convenire potest, aut cui repugnat omnino; si primum, ergo est accidens; si secundum, cum illud sit substantia, cui impugnat inhaerere alteri, et hoc prout substantia distinguitur contra accidens, sequitur quod habet rationem substantiae propriam, et ita propriam substantialitatem, quod est propositum.

[19] Respondeo: secundum Avicennam II *Metaphysicae* non inhaerere et non posse inhaerere, est ratio substantiae, ut substantia est genus, nec inhaerere est ratio accidentis vel alicuius generis accidentis, quia inhaerere est dare esse vel actum secundum quid alicui priori simpliciter enti; sed substantia est illud substratum cui convenit non inhaerere vel cui repugnat inhaerere, et accidens, vel qualitas vel quantitas, est natura cui convenit inhaerere. Detur ergo in divinis illud membrum, quod 'illud quo persona in divinis est formaliter incommunicabilis est tale cui repugnat inhaerere', repugnat enim illi dare esse secundum quid alicui enti simpliciter priori, ergo et inhaerere, et hoc secundum rationem suam formalem; nec tamen sequitur quod secundum suam rationem formalem habeat propriam substantialitatem, quia, ut dictum est, hoc non complet rationem substantiae ut distinguitur contra alia genera.

53. Si quarto replicetur: Quibuscumque repugnat inhaerere, repugnat eis per aliquam unam rationem; substantiae autem convenit vel alicui de genere substantiae hoc, et per te proprietati incommunicabili in divinis;

[51] AVICENNA, *Metaph.* II c.1 (II 74v).

[52] Cf. unas líneas más arriba.

y, según tú, repugna también a la propiedad incomunicable en lo divino. Luego les repugna por algo común. No les repugna por su entidad —al ente no repugna el inherir—, ni por algo inferior al ente, sino por su sustancialidad. Ello aparece claro por inducción. Luego la propiedad incomunicable a la que repugna *per se* el inherir incluye *per se* la razón propia de sustancia. Por lo tanto, tiene sustancialidad propia, lo que era de probar.

Respondo: Una imperfección puede repugnar a un ente o porque incluye una perfección simple o porque incluye otra imperfección incomposible con aquélla; hay muchas imperfecciones que repugnan mutuamente. Por ejemplo, repugna a Dios y a lo negro ser blanco. Pero a Dios le repugna el ser blanco porque incluye una perfección simple incompatible con todo género de color, con todo género de cualidad e incluso con todo género de ente causado. A lo negro, por el contrario, le repugna lo blanco, porque posee una perfección limitada bajo el género de color, y esta perfección necesariamente limitada lleva una imperfección aneja, pero imperfección distinta y en grado distinto de la perfección de lo blanco. Luego hay que negar la mayor: A los seres a los que repugna la misma imperfección —y es imperfección el inherir o la dependencia de la sustancia— les repugna por algo idéntico común. No es necesario que los entes a los que repugna algo idéntico tengan un elemento de la misma naturaleza que sea la razón de su repugnancia; la naturaleza propia de cada uno de ellos puede ser la razón de la repugnancia respecto de algo idéntico.

Haciendo la aplicación al caso, el inherir o la dependencia de la sustancia es una imperfección. Por eso, tal dependencia re-

ergo per aliquid commune eis; non per rationem entis, quia enti non repugnat inhaerere; nec per rationem alicuius inferioris ente, nisi substantiae; patet discurrendo; ergo illa proprietas incommunicabilis, cui secundum se repugnat inhaerere, secundum se includit propriam rationem substantiae, et ita habebit propriam substantialitatem, quod est propositum.

[20] Respondeo: imperfectio aliqua potest repugnare alicui, vel quia includit perfectionem simpliciter vel quia includit imperfectionem illi imperfectioni repugnantem; siquidem sunt multae imperfectiones repugnantes inter se, verbi gratia, repugnat Deo esse album, et nigro repugnat esse album; Deo autem propter perfectionem simpliciter, quae repugnat toti generi coloris, imo toti generi qualitatis, imo toti generi entis causati; nigro autem repugnat album propter perfectionem suam limitatam sub genere coloris, quae perfectio limitata necessario habet imperfectionem annexam, aliam tamen et in alio gradu a perfectione albi. Ergo illa maior neganda est: Quibuscumque repugnat eadem imperfectio, cuiusmodi est inhaerere vel dependentia ad substantiam, eis repugnat per aliquid idem in ipsis; quia non oportet quod eis, quibus repugnat aliquid idem, sit aliquid unius rationis quod a parte ipsorum sit ratio illius repugnantiae, imo ratio propria uniuscuiusque eorum potest esse ratio repugnantiae ad aliquid idem.

Ad propositum, inhaerere sive dependere ad substantiam est imperfec-

pugna a la sustancia; la sustancia es ente al que repugna el ser disminuido, da ser simplemente o ser primero, que se opone a inherir. El inherir puede repugnar también a la relación en lo divino, la cual, aunque no dé ser simplemente o el ser *per se*, es, sin embargo, una entidad a la que repugna ser disminuido o ser un acto *secundum quid*. A la esencia divina repugna el inherir, porque es perfección simple; a la relación divina, aunque no es perfección simple, le repugna porque no puede ser entidad imperfecta, y el inherir sólo puede competir a lo dependiente, a lo imperfecto.

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

54. Al argumento principal respondo[53]:

Cuando se arguye que la relación en cuanto comparada a la esencia es razón, y que la causa de ello es que, en cuanto tal, pasa a la esencia, ambas asunciones pueden tener un sentido verdadero y un sentido falso.

En la primera asunción, 'razón' puede significar algo opuesto a ente fuera del alma; en este sentido es falsa, pues cualquiera que sea el ente a que se compara, la relación es siempre ser fuera del alma, con realidad propia, que es *ad alterum*. O 'razón' se en-

tio; ideo ista repugnat substantiae, cum ipsa talis entitas sit quod sibi repugnat esse entitatem diminutam, quia dat esse simpliciter sive primum, quod est oppositum ei quod est inhaerere. Cum hoc etiam repugnare potest relationi in divinis, quae, licet non det esse simpliciter sive per se esse, tamen ipsa talis entitas est quod repugnat sibi esse entitatem diminutam sive actum secundum quid; inhaerere autem repugnat essentiae divinae, quia est perfectio simpliciter; repugnat enim relationi divinae, licet non sit perfectio simpliciter, quia ipsa ex ratione sua non potest esse entitas imperfecta, et inhaerere non potest competere nisi dependenti et per consequens imperfecto.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

[21] 54. Ad argumentum principale:

Cum arguitur quod relatio, ut comparata ad essentiam, est ratio, et quod causa huius est quia ipsa ut comparata ad essentiam transit in essentiam, utrumque assumptum potest habere unum intellectum verum et alium falsum.

Potest enim intelligi 'ratio' ut ratio opponitur rei sive enti extra animam, et hoc est falsum; quia ad quodcumque comparatur semper est res extra animam, propria realitate, quae est ad alterum. Alio modo potest intelligi 'ratio', idem quod modus sive circumstantia rei, secundum

[53] Cf. *supra* n.3.

tiende en el sentido Boeciano [54], como modo o circunstancia; en este sentido, la relación es razón respecto de la esencia. Ello, sin embargo, no obsta a que, en cuanto comparada a ella, sea ser.

55. Similarmente, la segunda asunción: 'pasa a la esencia', puede entenderse doblemente. En un sentido puede significar que la relación no tiene entidad propia *ad alterum*; en este sentido, la proposición es falsa. En otro sentido puede significar que la relación no permanece realmente distinta de la esencia. Aunque aquí no se trata de la identidad o distinción de la relación y de la esencia —tal cuestión es más difícil que la cuestión propuesta—, con todo puede concederse que la relación, en cuanto comparada a la esencia, es razón del segundo modo; es decir, es modo y pasa a ella; no es razón del primer modo, sino del segundo; y de este modo no permanece realmente distinta. Con todo, es ser fuera del alma con realidad propia, relativa (*ad alterum*), y en este sentido permanece en cuanto permanecer excluye la desaparición o destrucción de la realidad propia.

56. De modo análogo, si en la conclusión [55] se infiere que la relación, en cuanto comparada a su opuesto, es razón respecto de la esencia, porque así se tomaba en la premisa, se concede la inferencia. Pues no puede compararse a nada que le quite el ser modo de la esencia. Sin embargo, no se sigue: Luego, en cuanto se compara a su opuesto, no es ser; pues el ser razón de esta manera —en cuanto es modo— no impide que sea ser.

57. Si se arguye: Respecto de la esencia es ser, luego es otro ser, y, por lo tanto, no pasa a la esencia con identidad real, res-

Boethium; sic, concedendum est quod relatio sit ratio respectu essentiae; non tamen propter hoc tollitur quin comparata ad ipsam sit res.

55. Consimiliter, potest intelligi 'transire in essentiam' uno modo, ita quod non habeat propriam entitatem ad alterum, et iste intellectus est falsus; alio modo transire in essentiam, sic quod non remanet distincta realiter ab essentia. Et licet non sit hic quaestio de identitate vel distinctione relationis et essentiae (imo illa est difficilior quaestione proposita), tamen concedi potest quod relatio comparata ad essentiam est ratio secundo modo, hoc est modus et transit in ipsam, non primo modo, sed secundo modo; et hoc modo non manet realiter distincta; et tamen res extra animam propria realitate, quae est ad alterum, et sic manet, prout manere excludit transitum destructivum propriae realitatis.

[22] 56. Consimiliter, si inferatur in conclusione quod ipsa, ut comparata ad oppositum, est ratio, supple respectu essentiae, quia sic accipiebatur in praemissa, conceditur. Ad nihil enim comparari potest quod tollat ab ipsa quin sit modus essentiae; tamen non sequitur, 'ergo ut comparatur ad oppositum non est res', quia hoc modo esse rationem non repugnat ei quod est esse rem.

57. Si arguatur: Respectu essentiae est res; ergo est alia res, et sic non transit in essentiam quantum ad identitatem realem; respondeo:

[54] Cf. *supra* n.12.
[55] Del argumento principal; cf. *supra* n.3.

pondo: La cuestión de la realidad de la relación es distinta de la cuestión de su diversidad. La primera pertenece al problema del accidente o del género; la segunda, al problema definitivo de lo idéntico y de lo diverso. Ello es evidente de los *Tópicos* [56]; aparece también claro de este ejemplo: El hombre, en cuanto se compara a Sócrates, es ser, y Sócrates, en cuanto se compara a Sócrates, es ser. Ambas proposiciones se prueban porque la identidad real es de ser a ser; el hombre es realmente idéntico a Sócrates, y Sócrates es idéntico a Sócrates —se entiende que hablamos del mismo Sócrates—. Ello es claro. Sin embargo, ni hombre ni Sócrates, en cuanto se comparan a Sócrates, son seres reales distintos de Sócrates. Por lo tanto, en la cuestión propuesta sigue firme que la relación en cuanto comparada a la esencia es ser y, sin embargo, no es otro ser.

58. A la pregunta de si es el mismo ser que la esencia o distinto de ella se contesta que es realmente el mismo: sin embargo, en la cuestión propuesta no es necesario llegar a tanto; basta decir que la relación es ser *ad alterum* —relativo—. Pues, cualquiera que sea el ser al que se compare, pasa a la esencia y permanece como ser *ad alterum.*

quod quaestio de realitate relationis non est quaestio de alietate, imo prima pertinet ad problema de accidente vel genere, secunda ad problema definitivum de eodem vel diverso. Patet ex I *Topicorum*; in exemplo etiam patet idem: homo, ut comparatur ad Socratem est res, imo Socrates, ut comparatur ad Socratem, est res. Et utrumque probatur, quia identitas realis non est nisi rei ad rem; homo est idem realiter Socrati, et Socrates est idem Socrati, ut dicitur idem Socrates comparatur Socrati, patet de se; nec tamen homo vel Socrates, ut comparatur ad Socratem, est alia res a Socrate. Sic ergo in proposito stat quod relatio ut comparata ad essentiam est res, et tamen non alia res.

58. Et si quaeratur, numquid est eadem res cum essentia, vel alia? Si detur quod eadem realiter, hoc tamen non oportet propter quaestionem propositam, sed sufficit dicere quod ipsa est res quae est ad alterum; sic ergo ad quodcumque comparetur, transit in essentiam et manet.

[56] Aristot., *Topic.* I c.4 (101b17-25); ibid., c.5 (102a30-102b27).

CUESTION IV

Si la primera persona divina, separada o abstraída de la relación de origen, podría permanecer constituida y distinta

Resumen.—Los supósitos de la misma naturaleza pueden ser simultáneos en naturaleza, pues no tienen entre sí prioridad esencial. Por lo tanto, la primera persona puede ser constituida por una relación de origen que sea simultánea en naturaleza con la relación que —se supone— constituye a la segunda. Además, el orden de origen puede darse con simultaneidad de naturaleza. Luego la primera persona puede ser simultánea en naturaleza con la segunda.

La primera persona es constituida por la relación opuesta a la relación que, se supone, constituye a la segunda. Ello se prueba: La primera propiedad incomunicable constituye a la primera persona, y tal propiedad corresponde correlativamente a la segunda, pues, en la suposición de que las personas son constituidas por relaciones, sólo es incomunicable en la primera persona la propiedad que se refiere al primer origen.

Establecido lo que precede, siguen dos conclusiones de las que se inferirá la solución a la cuestión. Primera conclusión: La relación de origen de la primera persona a la segunda es única antes del acto del entendimiento. El origen perfecto de un ser de otro es único. El mismo supósito no puede proceder del mismo ser con dos orígenes perfectos. Además, es verdadera la proposición: 'la paternidad es generación activa', y, por lo tanto, la paternidad y la generación activa no difieren *a parte rei,* pues no se concede esta otra proposición: 'la paternidad es espiración activa'; la una no es formalmente la otra ni se identifica con ella, no siendo ninguna de ellas infinita.

Segunda conclusión: La única relación de origen del Padre puede considerarse de diversos modos por la razón sin que se dé ninguna distinción real. Puede considerarse como capaz de generar con tal generación, como generante, como habiendo generado, como teniendo al generado coexistente. En la primera consideración es imperfección la separación de la capacidad del acto. En la segunda, es imperfección el que el acto no permanezca. En la tercera, es imperfección el que la relación siga, por así decirlo, al acto. En la cuarta, por el contrario, es perfección el que permanezca el acto y tenga al generado coexistente. La generación con la remoción de las imperfecciones, es decir, la generación productiva del término que permanece completa y tiene consigo al término, es la paternidad *ex parte rei.* Las distinciones son meramente de razón, resultado de la comparación de la generación divina con las imperfecciones que se dan en la generación creada.

De estas consideraciones se infiere que la primera persona no puede permanecer, separada la relación de origen a la segunda

persona. Tratándose de la permanencia según la consideración del entendimiento, aunque se abstraiga o separe tal relación según una razón posterior, el supósito puede permanecer relacionado según otra razón anterior. Y acaso podría concebirse el primer supósito como existiendo incomunicablemente, abstrayendo totalmente de lo relativo o absoluto, no en la realidad, sino en el concepto.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—A continuación se pregunta sobre la relación de origen en comparación a la persona, y especialmente a la primera persona. Se inquiere si la primera persona, separada o abstraída de la relación de origen, podría permanecer constituida y distinta [1].

Se arguye que sí:

Lo que adviene a la persona constituida no la constituye ni la distingue con distinción primera. La relación de origen es tal, es decir, adviene a la primera persona divina constituida. Luego no la constituye ni la distingue con distinción primera.

Prueba de la menor: La relación de origen sigue a la acción o a la pasión [2]. La que conviene a la primera persona sólo puede seguir a la acción, pues la primera persona no es por otro. Ahora bien, la acción sólo puede ser de un supósito existente, es decir, la razón de la acción presupone la razón del supósito. Luego la primera persona es persona o supósito por algo anterior a la relación.

2. Se arguye en contra:

Abstraída la relación, sólo permanece la esencia o sustancia co-

QUAESTIO IV

Utrum, separata vel abstracta relatione originis, posset manere prima persona divina constituta et distincta

[1] 1. *Quaestio. Argumenta pro et contra.* — Deinde quaeritur de relatione originis in comparatione ad personam et specialiter ad personam primam: Utrum scilicet, separata vel abstracta relatione originis, posset manere prima persona divina constituta et distincta.

Et arguitur quod sic:

Quod advenit personae constitutae, non constituit nec distinguit prima distinctione; relatio originis est huiusmodi respectu primae personae in divinis; ergo etc.

Probatio minoris: Relatio originis sequitur actionem vel passionem, ex V *Metaphysicae*; illa quae convenit primae personae non potest sequi nisi actionem, quia prima persona non est ab aliquo; actio autem non potest esse nisi suppositi exsistentis, ita quod ratio actionis praesupponit rationem suppositi; ergo prima persona est persona vel suppositum per aliquid prius ipsa relatione.

2. Oppositum:

Abstracta relatione, non manet nisi essentia vel substantia communis,

[1] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.28 n.1-31 (VI 107-137); d.26 (ibid., 1-61).

[2] Aristot., *Metaph.* V c.15 (1020b30.1021a16-19).

mún, que, por no ser propia ni incomunicable, no puede constituir la persona. Luego, abstraída la relación, no permanece la persona.

3. *Respuesta a la cuestión.*—Esta cuestión supone una opinión común [3], es decir, que la persona divina está constituida por relación, opinión que no se discute aquí —pues versa sobre una cuestión más difícil que la propuesta—, sino que se supone como doctrina común en todas estas cuestiones. No conviene dudar de todo, cuando la cuestión propuesta puede declararse, supuestas las opiniones comunes.

Esta cuestión no inquiere generalmente si la persona divina puede ser constituida por una relación, sino que inquiere especialmente de la primera persona, pues existe, parece, dificultad especial respecto de ella, por su prioridad respecto de las otras; prioridad que parece repugnar a la naturaleza de los correlativos.

Luego, suponiendo la opinión común, hay que investigar, especialmente sobre la primera persona, cuatro puntos: Primero, suponiendo, como parece que la cuestión lo supone, que alguna persona divina es constituida por relación, se inquiere especialmente si ello repugna a la primera persona. Segundo, dado que no le repugna, por qué relación podría la primera persona ser constituida. Tercero, cómo se hallan mutuamente las relaciones que, se concede comúnmente, se dan en la primera persona. Por último, aparecerá claro, como en corolario, con qué abstracción o separación puede coexistir la razón de la primera persona.

quae non potest esse ratio constituendi personam, quia non est propria nec incommunicabilis; ergo etc.

[2] 3. *Ad quaestionem*: In hac quaestione, quae supponit quoddam dictum commune, scilicet quod persona divina constituitur per relationem; quod dictum non discutiatur hic, quia est difficilius proposito, sed sit in istis quaestionibus suppositum tanquam communiter concessum; non enim oportet omnia in dubium revocare ubi suppositis dictis communibus propositum potest declarari.

Nam ista quaestio non quaerit generaliter si persona divina potest constitui per relationem, sed specialiter de prima persona, quia de ea videtur esse specialis difficultas, et hoc propter prioritatem eius ad alias, quae videtur repugnare naturae correlativorum.

Ergo, supponendo communem opinionem, de eo quod quaeritur specialiter de prima persona, sunt hic quatuor videnda: Primo, supposito quod aliqua persona divina constituatur per relationem, ut videtur quaestio supponere, an repugnet specialiter primae personae. Secundo, dato quod non, qua relatione posset prima persona constitui. Tertio, qualiter se habent istae relationes ad invicem, quae communiter conceduntur inesse primae personae. Et ultimo, patebit, quasi pro quodam corollario, cum quali abstractione vel separatione possit stare ratio primae personae.

[3] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.26 q.un. (VI 4ss).

ARTICULO 1

Si repugna a la primera persona el ser constituida por relación

4. *A los supósitos de la misma naturaleza no repugna tener propiedades hipostáticas simultáneas en naturaleza.*—Respecto del primer problema establezco esta proposición: 'A los supósitos de la misma naturaleza no repugna tener propiedades hipostáticas que son simultáneas en naturaleza'.

5. Prueba: Los supósitos de la misma naturaleza no tienen entre sí prioridad de naturaleza o prioridad esencial. Se confirma por el Filósofo [1], quien en este punto concuerda con Platón: "En los seres que son de la misma especie no hay anterior y posterior." Ahora bien, por hipótesis, la segunda persona puede ser constituida por una relación de origen. Luego no repugna a la primera persona el ser constituida por una propiedad que sea simultánea en naturaleza con aquélla, es decir, con otra relación de origen.

6. Además, si repugnase especialmente a la primera persona el ser constituida por una relación de origen, no le repugnaría por algo común a ella y a las otras personas, pues, por hipótesis, no repugna a las otras. Luego le repugnaría por algo que le fuera especial. Pero esta conclusión es falsa; la primera persona no tiene nada especial, excepto la prioridad de origen, por la que las otras personas son por ella y ella por ninguna. Y por esta

ARTICULUS 1

An repugnet primae personae constitui per relationem

[3] 4. *Suppositis eiusdem naturae non repugnat habere proprietates hypostaticas quae sunt simul natura.*—De primo, accipio hanc propositionem: 'Suppositis eiusdem naturae non repugnat habere proprietates hypostaticas quae sunt simul natura'.

5. Probatur ista: quia supposita eiusdem naturae non habent inter se prioritatem naturae seu prioritatem essentialem. Et confirmatur per Philosophum III *Metaphysicae* concordantem in hoc cum Platone: "In his, quae sunt eiusdem speciei, non est prius et posterius". Nunc autem, ex hypothesi, secunda persona potest constitui per relationem aliquam originis; ergo non repugnat primae personae constitui per aliquam proprietatem, quae sit simul natura cum illa, cuiusmodi est alia relatio originis.

6. Praeterea, si specialiter repugnaret primae personae constitui per relationem originis, non esset propter aliquid commune sibi et aliis, quia ex hypothesi non repugnat alii; ergo propter aliquid quod est speciale primae personae; sed hoc est falsum, quia nihil est sibi speciale nisi prioritas originis, secundum quam quaelibet persona est ab ipsa et ipsa a nulla; sed propter hanc prioritatem non repugnat sibi constitui per rela-

[1] Aristot., *Metaph.* III c.3 (999a5-6).

prioridad no le repugna el ser constituida por la relación a la segunda persona. La repugnancia derivaría de la simultaneidad de los dos extremos que la relación requiere; simultaneidad que, parece, repugna a la prioridad de la primera persona.

Pero ello no es verdad por la razón siguiente: Cuando hay diversos órdenes de especie distinta y uno de ellos no incluye al otro ni lo preexige ni lo coexige necesariamente, puede darse sin el otro incluso con simultaneidad opuesta a él. Lo muestra con suficiente claridad este ejemplo: El orden de duración y de naturaleza son tales, que el de naturaleza no incluye el de duración ni lo preexige ni lo coexige necesariamente. Por lo tanto, puede darse sin él. Es claro también por esta razón: La separación sólo es imposible porque un orden incluye o coexige necesariamente al otro. Ahora bien, el orden de naturaleza o esencial y el orden de origen se hallan de tal manera que el orden de origen no siempre incluye el orden esencial ni lo preexige ni lo coexige necesariamente. Luego el orden de origen puede darse con simultaneidad opuesta al orden esencial. Pero la simultaneidad opuesta al orden esencial basta para la simultaneidad de los correlativos. Luego ciertos entes pueden ser simultáneos con simultaneidad de los correlativos, que es simultaneidad esencial y, sin embargo, tener entre sí orden de origen.

7. La menor, que tiene dos partes —'no incluye' ni 'lo preexige'—, se prueba: El orden de naturaleza o esencial incluye necesariamente imperfección en uno de los extremos, es decir, en el

tionem ad secundam personam, quia hoc non esset nisi propter simultatem quam requirit relatio inter duo extrema, quae simultas videtur repugnare illi prioritati in hac persona.

Sed hoc non est verum; probo: quando sunt aliqui ordines alterius rationis, quorum unus non includit alium nec praeexigit nec coexigit necessario illum, potest iste esse sine illo, imo cum simultate opposita illi ordini. Patet satis in exemplo: ordo durationis et naturae sunt tales quod ille qui est naturae non includit illum qui est durationis, nec necessario praeexigit sive coexigit; ideo potest esse sine illo. Patet etiam ratione: quia nunquam est impossibilis separatio, nisi per hoc quod hoc includit sive necessario coexigit illud; nunc autem, ordo naturae sive essentialis et ordo originis sic se habent quod ordo originis non semper includit ordinem essentialem, nec ipsum necessario praeexigit nec coexigit; ergo potest stare simultas opposita ordini essentiali cum ordine originis; sed simultas opposita ordini essentiali sufficit ad simultatem correlativorum; ergo possunt aliqua esse simul simultate correlativorum, quae est simultas essentialis, et tamen esse ordo originis inter ea.

7. Minor, quae est bipartita, scilicet de non includendo ordinem, vel non praeexigendo illum, probatur: quia ordo naturae sive essentialis necessario includit imperfectionem in altero extremorum, scilicet in pos-

posterior[5]. El orden de origen, en cambio, sólo requiere que algo proceda de otro. Pero el que algo proceda de otro no incluye necesariamente imperfección en lo que procede, pues no incluye necesariamente que el que procede sea más imperfecto en naturaleza que el principio de que procede. La procesión no implica *per se* que es equívoca ni, por consiguiente, que la forma de lo producido es más imperfecta que la del procedente.

ARTICULO II

Por qué relación podría ser constituida la primera persona

8. *a*) SE PRUEBA QUE ES CONSTITUIDA POR LA RELACIÓN OPUESTA A LA RELACIÓN CONSTITUTIVA DE LA SEGUNDA PERSONA.—Según la suposición de este segundo artículo[6] —la persona es relación—, digo que la segunda persona es constituida por una relación distinta, y la primera es constituida por una relación opuesta a ella.

9. Se prueba de la siguiente manera: La primera propiedad incomunicable positiva es la propiedad constitutiva de la primera persona. Pero tal propiedad —la primera incomunicable positiva— es la que corresponde correlativamente a la primera relación en la persona producida. Luego la propiedad que corresponde corre-

teriori; ordo autem originis non requiritur nisi quod hoc sit ab hoc. Hoc autem esse ab hoc non includit necessario imperfectionem eius quod est ab hoc, quia non includit necessario quod procedens sit imperfectius natura illo a quo procedit; processio enim non includit de se quod sit aequivoca, nec, per consequens, quod forma imperfectior sit in producto quam in producente.

ARTICULUS II

Qua relatione posset prima persona constitui

[4] 8. a) PROBATUR QUOD CONSTITUITUR RELATIONE OPPOSITA RELATIONI QUA CONSTITUITUR SECUNDA PERSONA.—Iuxta illud quod supponitur, de secundo articulo, dico quod alia relatione constituitur secunda persona, et alia sibi opposita constituitur prima persona.

9. Probatur sic: Prima proprietas incommunicabilis positiva est

[5] Habla del orden esencial, cual es el que existe entre la causa equívoca y su efecto. Fuera de tal orden, lo posterior en naturaleza no es por ello más imperfecto. Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.8 n.178 (IV 246-247); IV d.49 q.4 n.5 (ed. Vivès XXI 98); *Ordinatio* prol. n.265-266 (I 179-180); et. *infra*, *Quodl.* q.13; I d.5 n.46-157 (IV 39-86); d.7 n.1-91 (ibid., 107-148); d.12 n. 54-68 (V 57-64); d.28 n.6-51 (VI 107-137); II d.1 q.1 (ed. Vivès XI 6-45).

[6] Cf. *supra* n.3.

lativamente a la primera relación en la persona producida es la constitutiva de la primera persona.

10. La mayor es clara: Como la persona incluye esencia y entidad incomunicable, lo que se supone en esta cuestión, según Ricardo [7], no es necesario que la propiedad de la primera persona importe algo *per se*, sino la primera entidad incomunicable.

11. La menor es igualmente clara: Según la sentencia común, supuesta en esta cuestión, en lo divino sólo puede ser incomunicable la propiedad que pertenece al primer origen. Pues la que pertenece al segundo origen es comunicable, es de dos personas productivas. La que pertenece a la primera producción activa se opone a la que pertenece a la primera pasiva; como el Hijo tiene la primera propiedad que pertenece al ser generado o al ser dicho, el Padre tiene la primera propiedad perteneciente al decir o al generar, que es propio del Padre en cuanto tiene entendimiento fecundo, que es en El la primera razón productiva.

12. *b*) OBJECIÓN CONTRA LA PREMISA MAYOR Y RESPUESTA.—*Argumento.*—Se arguye contra ambas premisas de esta razón [8].

Contra la mayor: Parece que 'ser ingénito' es la primera razón constitutiva de la primera persona; en tal caso, la mayor, 'la primera propiedad positiva es propiedad personal', sería falsa.

proprietas constitutiva primae personae; talis est illa quae correspondet correlative primae relationi in persona producta; ergo etc.

10. Maior patet: quia cum persona includat essentiam et entitatem incommunicabilem, quae sunt in ista quaestione supposita, secundum Richardum IV *De Trinitate*, proprietas primae personae non oportet quod aliquid per se importet nisi primam entitatem incommunicabilem.

11. Minor patet: quia, secundum sententiam communem in ista quaestione suppositam, nihil potest esse ibi incommunicabile, nisi proprietas pertinens ad originem, et, per consequens, in prima persona non est incommunicabile nisi proprietas pertinens ad primam originem. Illa enim quae pertinet ad secundam originem communicabilis est, quia est duarum personarum producentium; illa autem quae pertinet ad primam productionem activam opponitur illi quae pertinet ad primam passivam; sicut enim Filius primam proprietatem habet pertinentem ad generari sive dici, ita Pater primam proprietatem incommunicabilem habet pertinentem ad dicere sive gignere, quia illa convenit Patri secundum quod habet intellectum foecundum, qui intellectus est prima ratio productiva in Patre.

[5] 12. b) INSTANTIA CONTRA MAIOREM ET SOLUTIO. *Instantia.*—Contra istam rationem instatur contra utramque istarum praemissarum.

Et primo, quantum ad maiorem; Videtur enim quod 'ingenitum' sit prima ratio constitutiva primae personae; et tunc maior est falsa, 'quod prima proprietas positiva sit proprietas personalis'.

[7] RICHARDUS a S. VICTORE, *De Trin.* IV c.21-24: PL 196,944-47.

[8] BONAV., *Sent.* I d.27 p.1 a.un. q.2 (I 469ss); ROGERUS MARSTON, *De emanat. aeterna* q.2 in corp. (BFS VII 28-33.41.55-56).

13. Se prueba por autoridad y por razón. La autoridad es del Damasceno[9]: "Todo lo que tiene el Padre es del Hijo, fuera de la no-generación, que no significa diferencia de sustancia, sino modo de existencia."

14. La razón es ésta: El principio incomunicable es la primera razón de la constitución de la primera persona. Prueba: Como la esencia es la razón de ser simplemente de la persona, lo es también de la singularidad de cada persona. Luego sólo se requiere la incomunicabilidad para la razón de persona; por lo tanto, por la incomunicabilidad —y dada cualquiera entidad primera— se tiene la persona. Pero 'ingénito' importa, parece, un principio incomunicable. Luego el 'ser ingénito' constituye a la persona.

15. Prueba de esta menor: La entidad que es por otro, pero, a su vez, produce una tercera entidad, se refiere antes a aquello de que deriva que a su producto. Prueba: Tiene su ser primero por aquel del que deriva. Y el orden a lo posterior supone su ser. De esta proposición, del orden positivo a lo anterior y a lo posterior, se infiere este consiguiente: A un ente que no tiene orden a lo anterior, sino sólo a lo posterior, que deriva de él, le conviene la negación del orden a lo anterior antes que el orden a lo posterior. Ahora bien, la primera persona no tiene orden a lo anterior y tiene orden a lo posterior. Luego le conviene antes la negación del orden a su anterior; esto es lo que expresa 'ingénito'.

16. Que le compete antes la negación del orden a lo anterior que el orden a lo posterior se prueba: Los contradictorios no sólo

13. Hoc probatur auctoritate et ratione: Auctoritas est Damasceni cap.9: "Omnia, inquit, quae habet Pater Filii sunt, praeter ingenerationem, quae non significat differentiam substantiae, sed modum exsistentiae". Haec ille.

14. Ratio autem talis est: Principium incommunicabile est prima ratio constituendi primam personam; hoc probatur quia, cum essentia sit ratio personae essendi simpliciter et cuilibet personae etiam essendi haec; nihil ergo ultra requiritur ad rationem personae nisi incommunicabilitas, et ita incommunicabili et quocumque primo habito habetur persona; sed 'ingenitum' videtur importare principium incommunicabile; ergo etc.

15. Probatio minoris: Quod est ab aliquo et ab ipso aliud, prius respicit illud a quo est quam illud quod est ab ipso; [6] hoc probatur, quia per ipsum prius a quo ipsum est habet esse, ordo autem ad posterius praesupponit eius esse; ex ista propositione de ordine positivo ad prius et posterius infertur hoc consequens: quod si aliquid non habet ordinem ad prius, sed tantum ad posterius quod est ab ipso, per prius sibi convenit negatio ordinis ad prius quam ordo ad posterius; nunc autem, prima persona non habet ordinem ad priorem et habet ordinem ad posteriorem; ergo sibi prius convenit illud quod negat ordinem ad suum prius; tale est 'ingenitum'.

16. Quod autem prius sibi competat negatio ordinis ad prius quam ordo ad posterius, probatur: Quia non tantum contradictoria referuntur ad

[9] Damasc., *De fide orth.* I c.8: PG 94,818.

se refieren al mismo instante de duración, sino —es lícito hablar así— al mismo instante o signo de naturaleza. Ello aparece claro por inducción: Como la proposición 'el hombre es racional' es verdadera según el primer modo de decir *per se*, y la proposición 'el hombre es capaz de reír' es verdadera del segundo modo, y la proposición 'el hombre es blanco' es verdadera *per accidens*, así respecto del orden de estas predicaciones podrían asignarse instantes o signos de naturaleza; si se afirmara que el hombre es racional *per se* en el primer signo de la naturaleza o del primer modo, y se negara que es racional del segundo modo o en el segundo signo de la naturaleza, no habría contradicción, como no hay contradicción en decir que el hombre es blanco en el tercer signo y no es blanco en el signo primero o segundo. Es claro, por lo tanto, que esta proposición no es contradictoria sino en el mismo signo de naturaleza. Así, en los signos de origen, el ser por otro y no ser por otro son contradictorios; ello es autoevidente. Luego en el mismo signo en que se le atribuiría a algo el ser por otro si le competiera el ser por otro, se le atribuiría el no ser por otro si le competiera el no ser por otro. Luego, como al ser que es por otro le conviene el orden al ser por el que es antes que el orden a lo posterior, así al ser que no es por otro le conviene la negación del orden a lo anterior antes que el orden positivo a lo posterior.

17. Si se les objeta contra lo que precede que la negación no puede constituir a la persona, responden [10] que basta que lo personal, que se entiende sobreañadido a la esencia, tenga la primera

idem instans durationis, sed, sicut licet loqui, ad idem nunc sive signum naturae; hoc patet inducendo, quia cum haec sit vera in primo modo dicendi per se 'homo est rationalis', haec autem vera in secundo modo 'homo est risibilis', haec autem per accidens 'homo est albus', et sic possunt assignari instantia naturae sive signa naturae, quantum ad ordinem istarum praedicationum; si affirmaretur hominem esse rationalem per se in primo signo naturae sive primo modo, et negetur ipsum esse rationalem secundo modo sive in secundo signo naturae, non est contradictio, sicut non est contradictio si dicatur hominem esse album in tertio signo, et non esse album in primo signo vel secundo; patet ergo quod ista non est contradictio nisi pro eodem signo naturae. Et ita in signis originis, esse ab alio et non esse ab alio sunt contradictoria, patet de se. Ergo pro quocumque signo attribueretur alicui esse ab alio, si hoc sibi competeret, pro eodem signo attribueretur sibi hoc quod est non esse ab alio, si hoc sibi competit. Sicut ergo ei quod est ab alio per prius convenit ordo ad illud a quo est quam ad posterius, sic ei quod non est ab alio prius convenit negatio ordinis ad prius quam ordo positivus ad posterius.

17. Si arguatur contra hoc quod negatio non habet constituere personam, respondetur quod illud personale, quod intelligitur superaddi essentiae, sufficit quod habeat primam rationem incommunicabilitatis;

[10] Rogerus Marston, *De emanat. aeterna* q.2 ad 5.13 (BFS VII 35.37).

razón de incomunicabilidad, pues la esencia da a la persona el ser y este ser, toda su entidad positiva. Por lo tanto, si la afirmación o la negación puede tener razón de incomunicabilidad en la primera persona, basta para constituirla. Pero la negación, como ha sido probado [11], tiene la primera razón de la incomunicabilidad. Luego basta para constituir la primera persona.

18. *Réplica contra el argumento de esta objeción contra la premisa mayor.*—Contra este modo de razonar se arguye: La propiedad constitutiva de la persona divina es del todo incomunicable formal y primeramente. Ninguna negación es por sí misma primera y formalmente incomunicable [12]; e 'ingénito', en cuanto se distingue formalmente de la esencia y de la relación positiva a lo producido, sólo dice formalmente negación; como escribe Agustín [13]: "Cuando se dice ingénito no se indica qué es, sino qué no es"; cabría citar muchas autoridades confirmatorias. Luego 'ingénito' no es propiedad constitutiva.

19. La primera proposición es clara: Como la persona divina es existencia formalmente incomunicable, es necesario que aquello por lo que es primeramente persona sea formalmente incomunicable.

La segunda proposición es asimismo manifiesta: Una negación propia exige entidad positiva propia a la que sigue; ninguna negación es totalmente propia de una entidad, es decir, necesariamente conveniente a ella sola sino porque a tal entidad re-

essentia enim personae tribuit et esse et hoc esse et quidquid positivum est. Si ergo affirmatio vel negatio possit habere rationem incommunicabilitatis in prima persona, sufficit ad constituendum personam; illa autem negatio habet, ut probatum est, primam rationem incommunicabilitatis; ergo etc.

[7] 18. *Contra instantiam. Ad argumentum.*—Contra istum modum dicendi arguitur sic: Proprietas constitutiva est omnino formaliter et primo incommunicabilis. Nulla negatio formaliter et per seipsam est primo incommunicabilis. 'Ingenitum', autem, ut distinguitur formaliter ab essentia et relatione positiva ad productum, non dicit nisi negationem formaliter, quia secundum Augustinum V *De Trinitate*, cap.6: "Cum ingenitum dicitur, non quid sit, sed quid non sit ostenditur", et multae auctoritates ad hoc patent; ergo.

19. Prima propositio patet: Quia cum persona sit formaliter incommunicabilis exsistentia, oportet quod illud quo aliquid est persona primo, sit formaliter incommunicabile; ergo etc.

Secunda propositio patet: Quia negatio propria exigit positivum proprium ad quod consequitur; nulla enim negatio est propria omnino alicui, hoc est soli illi necessario conveniens, nisi quia ei repugnat affir-

[11] Cf. *supra* n.15-16.

[12] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.28 n.12-20.27-28 (VI 111-117.120-121); d.36 n.58-59 (ibid., 294-295); d.23 n.21-23 (V 360-363).—Según Escoto, la persona *in divinis* es constituida por algo positivo.

[13] August., *De Trin.* V c.6 n.7; PL 42,915.

pugna la afirmación opuesta. Ahora bien, a ningún ente repugna una afirmación sino por algo positivo; si le repugnara por alguna negación, habría que preguntar si ésta sigue a algo positivo a que repugna la afirmación, y así se tiene lo propuesto. O la negación no sigue a algo positivo —y en tal caso es totalmente primera en la unidad o distinción y, por consiguiente, en la entidad del ser, lo que es inconveniente—. O se tendrá necesariamente que sigue a algo positivo, pero no a un positivo propio del sujeto —y en tal caso la negación no será propia del sujeto, por no ser propio de él aquello, lo positivo, por lo que le conviene la negación.

20. A la menor de nuestra réplica se responde [14]: 'Ingénito' no importa negación simplemente, sino algo que expresa dignidad, pues importa tener ser por sí.

A dicha menor se contesta también de este otro modo [15]: 'Ingénito' importa plenitud fontal, lo que, según Agustín, importa perfección simplemente en la primera persona [16].

21. Refutación de la primera [17]: Cuando se dice tener ser por sí, o se entiende que esta preposición, 'por', importa la circunstancia de causa o de principio positivo; e inmediatamente salta a la vista la contradicción, pues según Agustín [18], "ninguna mente capta que algo sea por sí"; o se entiende sólo negativamente,

matio opposita. Affirmatio autem quaecumque nulli enti repugnat nisi per aliquod positivum; quia si per negationem, quaero an illa negatio consequitur aliquod positivum cui repugnat illa alia affirmatio, et sic habetur propositum; aut consequitur positivum, et tunc negatio omnino prima est in illa unitate sive distinctione, et entitate per consequens, quod est inconveniens; aut necessario dabitur quod negatio consequitur positivum, sed non proprium isti, et tunc sequitur quod negatio non erit propria isti, quia illud per quod negatio convenit non est proprium isti.

[8] 20. Respondetur ad minorem: quod 'ingenitum' non importat negationem simpliciter, sed aliquid pertinens ad dignitatem, quia hoc quod est habere esse a se.

Alio etiam modo: quod importat fontalem plenitudinem, quod est perfectionis simpliciter in prima persona, secundum Augustinum IV *De Trinitate,* cap.9.

21. Contra primum: Cum dicitur 'a' se, aut intelligitur quod haec praepositio 'a', importat circumstantiam causae vel principii positivi, et statim patet contradictio, quia secundum Augustinum I *De Trinitate* cap.1, "nulla mens capit quod aliquid sit a se"; aut intelligitur negative tantum,

[14] Cf. *supra* n.18; Rogerus Marston, *De emanat. aeterna* q.2 in corp., ad 5.13.25 (BFS VII 28-29.35.37.41).

[15] Gualterus Brugensis, *Sent.* I d.28 p.1 q.2 in corp.: Cod. Vat. Chigi (B.VI 94 f.53r); q.5 in corp. (f. 53v); Alexander Hal., *Summa theol.* I n.481 (I 683-684); Bonav., *Sent.* I d.27 a.un. q.2 ad 3 (I 470-71); Rogerus Marston, *De emanat. aeterna* q.2 in corp. ad 8 (BFS VII 30-36); Thomas, *Summa theol.* I q.33 a.4 in corp. ad 1 (I 175-176).

[16] August., *De Trin.* V c.6-7: PL 42,914-916.

[17] Cf. *supra* n.20.

[18] August., *De Trin.* I c.1 n.1: PL 42,820.

que no tiene principio o causa; y se tiene lo que dice nuestra menor, es decir, que 'ingénito' es formalmente negación.

Refutación de la segunda respuesta a la menor de nuestra réplica[19]: La plenitud fontal, o dice negación, y vale lo que dijimos —'ingénito' importa formalmente negación—; o dice algo positivo, y, en tal caso, o dice la esencia —y se sigue que, si 'ingénito' es propiedad personal, lo es también la esencia—; o dice una relación positiva que sólo puede ser relación a la persona, y, en tal hipótesis, o es relación a una persona o a muchas. No es relación a la persona producente o a las personas producentes. Luego es relación a la persona producida o a las personas producidas. Si es relación a muchas personas, no podrá ser principio formal constitutivo de la persona; si es relación a una persona singular, o será relación a la primera persona producida o a la segunda. Y, en tal caso, no se tiene lo afirmado, es decir, que 'ingénito', en cuanto se distingue de la paternidad o de la espiración, constituye la persona o una relación abstraída de la paternidad y de la espiración. Si semejante relación común puede ser abstraída de la paternidad y de la espiración, síguese que la primera persona no es persona por una relación singular, 'signada' en existencia, sino por relación, en algún modo una, abstraída de dos relaciones —de paternidad y espiración— de especie distinta, pues quedó probado en la cuestión precedente que en Dios no pueden darse dos producciones activas de la misma especie[20]. Consiguientemente, la primera persona no estaría constituida formalmente cuasi específicamente por un constitutivo de una 'especie', sino por un

quia non habet aliquid pro principio vel causa, et habetur propositum de negatione.

Contra secundum: Fontalis plenitudo aut dicit negationem, et habetur propositum; aut positivum, et tunc vel essentiam, et sequitur quod si 'ingenitum' sit proprietas personalis, ergo et essentia; aut relationem positivam, et patet quod non nisi ad personam, et tunc, si ad personam, aut ad unam aut ad plures; non ad producentem vel producentes ergo ad productam vel productas; si ad plures, non poterit esse unum formale principium constitutivum personae; si ad unam et singularem, aut relationem ad personam primam productam, aut secundam, et tunc non tenetur positum, scilicet quod 'ingenitum', ut distinguitur contra paternitatem vel spirationem, constituat personam aut relationem unam abstractam ab istis, scilicet paternitate et spiratione. Et tunc si potest aliqua talis relatio communis abstrahi ab istis duabus, sequitur quod prima persona non aliqua una relatione, scilicet singulari, signata in exsistentia, sit persona, sed aliquo modo una abstracta a relationibus duabus, et hoc alterius rationis, quia probatum est in quaestione praecedente quod duae productiones activae in divinis non possunt esse eiusdem rationis, et tunc prima persona non constitueretur formaliter aliquo constitutivo

[19] Cf. *supra* n.20.

[20] Cf. *supra*, *Quodl.* q.3.

constitutivo abstraído de dos relaciones de cuasi especie distinta. No es necesario detenerse aquí; muchos maestros conceden lo propuesto en cuanto a la mayor, es decir, que la primera persona, de la que tratamos, está constituida por algo positivo incomunicable.

22. *Respuesta a la autoridad aducida.*—La respuesta a la autoridad del Damasceno [21] en favor de la opinión de que 'ingénito' constituye a la primera persona la hallamos en el mismo Damasceno, quien, en el lugar citado, añade que "sólo conocemos la diferencia en las propiedades de paternidad, filiación y procesión". Luego, cuando dice primero, "todo lo que tiene el Padre es del Hijo, menos la no-generación", etc., hay que entender que bajo 'no-generación' incluye la paternidad. Brevemente, como aparece claro en diversos capítulos suyos, ya nombra una propiedad de la primera persona ya otra; y, por consiguiente, por una de ellas entiende toda propiedad propia.

23. *Respuesta a la razón del argumento.* — Respecto de la prueba de la menor de la razón que aducen para probar tal opinión [22], concedo que en algún ser el orden a lo anterior precede en cierto modo a su orden a lo posterior; máximamente cuando lo ordenado es en sí absoluto [23]. Concedo también que la negación del orden a lo anterior precede en el absoluto a su orden positivo a lo posterior [24]. Pero no lo concedo en la entidad que es constituida formalmente por su orden a lo posterior; en

unius rationis quasi specifice, sed uno abstracto a duobus quasi alterius rationis. Nec oportet hic immorari, quia multi magistri hic concedunt propositum quantum ad maiorem, quod aliquo incommunicabili positivo constituitur prima persona, de qua est hic sermo.

[9] 22. *Ad auctoritatem.*—Cum ergo arguitur pro ista opinione pro 'ingenito' per Damascenum, patet per eum responsio ibidem; subdit enim, "in solis proprietatibus paternitatis et filiationis et processionis differentiam cognoscimus"; ergo, quando prius accepit "omnia praeter ingenerationem" etc. intelligendum est quod sub ingeneratione comprehendit paternitatem. Et breviter, sicut patet in diversis capitulis eius, nunc nominat unam proprietatem primae personae, nunc aliam, et per consequens per unamquamque intelligit quamcumque proprietatem propriam.

23. *Ad rationem.* — Ad rationem: concedo quod ordo ad prius quodammodo praecedit in aliquo ordinem ipsius ad posterius, maxime quando ordinatum est in se absolutum. Concedo etiam quod negatio ordinis ad prius in absoluto praecedit ordinem positivum eiusdem ad posterius; sed non sic in illo quod constituitur formaliter per ordinem ad posterius, quia nullus ordo in illo potest esse prior, nec etiam negatio ordinis, quam sit ordo quo constituitur. Si ergo esset suppositum absolu-

[21] Cf. *supra* n.13.
[22] Cf. *supra* n.14; BONAV., *Sent.* I d.26 a.un. q.3 in corp. (I 458).
[23] Cf. *supra* n.15.
[24] Cf. *supra* n.16.

ella ningún orden ni la negación del orden puede darse antes de que se dé el orden por el que es constituida. Por lo tanto, si el 'ingénito' fuera supósito absoluto, podría concederse que en cierto modo sería antes que la paternidad. Sin embargo, cuando la proposición 'dos contradictorios se refieren al mismo ahora, no sólo en el orden de duración, sino también en el orden de naturaleza y de origen' [25], se aplica generalmente a cualquier supósito y al orden a lo posterior y a la negación del orden a lo anterior, hay que contestar que sólo es verdadera si se entiende de contradictorios *per se*, como la afirmación comparada a la negación. No es verdadera si se entiende de la afirmación y de la negación en cuanto comparadas a un tercero del que se dicen.

24. Ejemplo. Blanco en el momento A y no blanco en el momento B no se contradicen entre sí ni en relación a otro ser al que se comparan, sea que entendamos por A y B signos de duración, o signos de naturaleza o de origen. Pero, si blanco y no-blanco se comparan a algo al que convienen o pueden convenir, no es necesario que, si lo blanco conviniera a C en el momento A, lo no-blanco le conviniera al mismo C en el momento A. Pues no hay nada que no sea el mismo con prioridad absoluta, como el hombre es hombre; y, si el hombre fuese piedra, con absoluta prioridad sería piedra, como la piedra es piedra; sin embargo, no es no-piedra con absoluta prioridad, pues ninguna negación podría ser idéntica a algo con la prioridad con la que es lo que es. Luego concedo que ser por algo y no ser por algo deben entenderse como refiriéndose al mismo instante o ahora, en cualquier orden, para que sean contradictorios; es decir, para que

tum, posset concedi quod 'ingenitum' esset quodammodo prius paternitate; sed cum probatur generaliter de quocumque supposito, et de ordine ad posterius, et negatione ordinis ad prius, illa propositio qua dicitur quod contradictoria referuntur ad idem nunc, non solum in ordine durationis sed etiam naturae et originis, est vera intelligendo de per se contradictoriis, prout affirmatio comparatur ad negationem; non est autem vera intelligendo de affirmatione et negatione comparando ad tertium, de quo dicuntur.

24. Exemplum: Album pro A, et non album pro B, non contradicunt inter se, nec ad quodcumque comparantur, et hoc intelligendo per A et B sive signa durationis sive signa naturae vel originis. Sed si ista comparantur ad aliquid cui conveniunt vel convenire possunt, non oportet quod si album conveniret ipsi C pro A, quod non album conveniret ipsi C pro A. Nihil enim est quod non omnino primo ipsum sit ipsum, sicut homo omnino primo est homo, et si homo esset lapis esset omnino primo lapis, sicut lapis est lapis; tamen non omnino primo est non lapis, quia nulla negatio potest esse eadem alicui primo, sicut ipsum est ipsum primo. Concedo ergo quod intelligendum est esse ab aliquo et non esse ab aliquo referri ad idem instans sive nunc cuiuslibet ordinis ad

[25] Cf. ibid.

se diga que en el mismo instante en que se afirma que algo es por otro se niega que es por otro. Pero no es necesario que al ser del que se afirma que es y no es por otro le convenga el no ser por otro con igual prioridad con la que le convendría el ser por otro si le conviniese ser por otro; y, por consiguiente, si a un supósito le conviene la negación de orden a un anterior con prioridad de origen, no le convendría esta negación con la prioridad con la que le convendría la afirmación del orden si tuviera tal orden[26].

25. *c*) OBJECIONES CONTRA LA PREMISA MENOR Y RESPUESTAS.—*Primera objeción.*—Contra la premisa menor de nuestra razón se objeta[27]: Aunque la relación de origen de la primera persona a la segunda sea realmente una sola, sin embargo se distingue según razón en cuanto es relación de la primera persona a la segunda. Pues tal relación puede entenderse bajo la razón de aptitud para generar, en cuanto el supósito se expresa por el nombre de generativo; bajo la razón de potencia, en cuanto el supósito se expresa por su capacidad de generar; bajo la razón de acto, en cuanto el supósito se expresa por el nombre 'generante'; bajo la razón de que tiene un generado coexistente, en cuanto se expresa con el nombre de Padre. Por lo tanto, la relación de la primera persona a la segunda, que es realmente una, constituye a la primera persona bajo la razón bajo la que le da ser personal. Ahora bien, le da el ser personal según la primera de estas razones; según cualquiera otra, parece que tal relación le compete

hoc quod sint contradictoria, ut scilicet pro quo nunc affirmatur esse ab alio, quod ponit pro eodem nunc non esse ab ipso, neget illud idem. Sed non oportet quod illi, de quo ista dicuntur, conveniat aeque primo non esse ab sicut illi conveniret esse ab, si esse ab sibi conveniret, et per consequens supposito cui convenit negatio ordinis ad prius, prioritate originis, non aeque primo convenit ista negatio, sicut conveniret affirmatio ordinis, si illum ordinem haberet.

[11] 25. c) INSTANTIAE CONTRA MINOREM ET SOLUTIO. *Primo.*—Aliter respondetur adhuc ad rationem et nunc ad minorem sic: Quod licet personae primae ad secundam sit relatio originis sola una realiter, tamen illa distinguitur secundum rationem, prout est habitudo primae personae ad secundam. Potest enim intelligi sub ratione aptitudinis ad generandum, ut exprimitur sub nomine generativi, et sub ratione potentiae, ut suppositum exprimitur per hoc quod est potens generare; vel sub ratione actus, ut exprimitur per hoc nomen 'generans'; vel sub ratione habentis genitum coexsistens, ut exprimitur sub nomine Patris. Illa ergo relatio personae primae ad secundam, quae est realiter una, secundum illam rationem constituit primam personam, secundum quam dat ei esse personale. Hoc autem est secundum primam istarum rationum, quia secundum quamlibet

[26] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.28 n.12-20.27-28 (VI 111-117.120-121), d.36 n.58-59 (ibid., 294-295); d.23 n.21-23 (V 360-363).

[27] HENRICUS GAND., *Quodl.* IX q.1 in corp. (f. 341 I); q.3 in corp. (f. 348Q); *Summa* a.54 q.3 in corp. (III 881 n.17); a.58 q.4 in corp. (ibid., 1015ss).—Cf. n.9.11.

a la persona ya constituida. Y la razón primera absolutamente es la de generativo. Luego la razón de generativo le da el ser personal.

26. Se declara esta menor[28]: Es anterior la razón según la cual tiene relación más inmediata a su opuesto, pues esta distinción de razones se concibe en orden a lo opuesto. Ahora bien, se refiere más mediatamente a su opuesto bajo la razón de Padre, y más inmediatamente bajo la razón de 'generativo'. Ello se declara también porque las otras razones se incluyen en la de generativo según cierto orden, no al revés. No todo generativo tiene poder de generar, sino al revés; ni todo el que puede generar genera, sino al revés; ni todo generante es padre —si muere antes de la formación del feto en el útero—, sino que, al revés, todo padre que tiene feto generado coexistente genera o generó. Se ve, pues, que la razón de 'generativo' es la primera razón, como incluida en las demás y presupuesta por ellas. Por lo tanto, cuando en la menor de la razón principal de este artículo[29] se dice que 'generar' es la primera propiedad incomunicable en la primera persona, ello es verdad de la relación real en la entidad que el verbo 'generando' o 'generar' importa, pero no es verdad de dicha relación bajo la razón de 'generar', sino bajo la razón de 'generatividad', pues bajo esta razón es anterior. Si a dicha afirmación se añade que la segunda persona se constituye por 'ser generado' en cuanto tal, la proposición 'la primera persona se constituye por relación opuesta a la relación que constituye a la

aliam videtur competere personae iam constitutae; prima autem omnino est ratio generativi; ergo etc.

[12] 26. Haec minor declaratur: Quia illa est prior secundum quam immediatius habet ordinem ad oppositum, nam in ordine ad oppositum attenditur ista distinctio rationum. Mediatius autem respicit oppositum sub ratione ista, quae est pater, et immediatius sub ista ratione 'generativum'. Hoc etiam declaratur, quia aliae rationes secundum quemdam ordinem se includunt, et non e converso; non enim omne generativum est potens generare, sed e converso; sicut nec omne potens generare generat, sed e converso; nec omne generans est pater, utpote si moriatur ante formationem foetus in utero, sed e converso omnis pater, qui habet foetum generatum coexsistens, generat vel generavit; videtur ergo generativum esse primum tanquam inclusum in caeteris vel eis praesuppositum. Quando ergo accipitur in minori rationis principalis in isto articulo quod 'generare' est prima proprietas incommunicabilis in prima persona, hoc est verum loquendo de ista relatione secundum rem quam importat 'generans' vel 'generare' sed non loquendo de ipsa sub ratione 'generare', sed sub ratione 'generativitatis', quia sic est prior; et si huic addatur quod secunda persona constituitur per 'generari' ut 'generari', tunc illa est falsa, 'prima persona constituitur per relationem oppositam illi quae

[28] Cf. *supra* n.25.

[29] Cf. *supra* n.9.11.

segunda persona', entendida no de la relación real, sino de la razón de la relación real, es falsa.

27. *Otra objeción contra la misma menor.*—Se responde de otro modo a la misma menor[30]: El constitutivo de la primera persona puede ser considerado doblemente: de un modo, como propiedad; de otro modo, como relación. Pero constituye como propiedad. Luego no constituye como relación correspondiente a la relación en la segunda persona.

28. *Respuesta a las dos objeciones conjuntamente.*—Contra estas objeciones[31] se arguye doblemente. Primero, contra las dos conjuntamente; segundo, contra cada una en particular.

Contra las dos conjuntamente de esta manera: La relación sólo constituye la persona en cuanto es real de la naturaleza de la cosa (*ex natura rei*); de otra suerte no constituiría una persona real; lo real se constituye por lo que es en la realidad y de la naturaleza de la cosa. La relación de la primera persona sólo es real de la naturaleza de la cosa bajo la razón actualísima a ella posible. Luego, aunque pueda ser considerada por el entendimiento bajo la razón de aptitud o de actualidad, como sólo constituye a la persona divina en cuanto es real de la naturaleza de la cosa, es decir, bajo su razón actualísima, síguese que sólo la constituye bajo su razón actualísima.

29. Se arguye similarmente contra la segunda respuesta[32]: Aunque el entendimiento pueda considerar la paternidad bajo la

constituit secundam personam', et hoc intelligendo non de relatione eadem secundum rem, sed de ratione eiusdem relationis realis.

27. *Aliter contra minorem.*—Aliter respondetur ad eamdem minorem: Quod constitutivum primae personae potest dupliciter considerari: uno modo ut proprietas, alio modo ut relatio; constituit autem ut proprietas, et per consequens non ut relatio correspondens relationi in secunda persona.

[13] 28. *Coniunctim ad duas instantias, primo.*—Contra ista arguitur dupliciter. Primo, contra ambas coniunctim: secundo, contra utramque divisim.

Coniunctim sic: Relatio non constituit personam nisi secundum quod est in re et ex natura rei, alioquin non constitueret personam realem, quia reale non constituitur nisi per illud quod est in re et ex natura rei; ista relatio primae personae non est in re ex natura rei nisi in ratione actualissima possibili sibi; ergo quantumcumque possit considerari per intellectum sub ratione aptitudinis vel actualitatis, cum non constituat personam divinam nisi ut est in re ex natura rei, et hoc non est nisi sub ratione actualissima, sequitur quod non constituit nisi sub ratione actualissima.

29. Per idem contra secundam responsionem: Quia etsi intellectus

[30] Tomás, *Summa theol.* I q.40 a.1 (I 205).—Cf. *supra* n.9.11.
[31] Cf. *supra* n.25.27.
[32] Cf. *supra* n.27.

razón de propiedad y bajo la razón de relación, sin embargo la paternidad sólo es en la realidad bajo una única razón real. Luego constituirá a la persona bajo esta razón y bajo ella no puede ser *ad se* —absoluta—. Luego la relación y sólo la relación correspondiente a la segunda persona constituye a la primera persona. Así se infiere lo intentado.

30. *Segunda respuesta a las dos conjuntamente.*—En segundo lugar se arguye contra tales objeciones[33]: Se pone la distinción del principio generativo en una vía, y de la propiedad y de la relación en la otra, para evitar que el constitutivo de la primera persona sea del todo simultáneo con el constitutivo de la segunda persona, pues parece que es en algún modo anterior. Pero no es necesario evitar tal simultaneidad como inconveniente; como se arguyó en el primer artículo[34], donde hay órdenes distintos y uno de ellos no incluye al otro ni lo preexige necesariamente, puede darse con simultaneidad opuesta al otro. Ello es verdad del orden de origen, por el que uno es por otro, y del orden de naturaleza, por el que el anterior puede ser sin el posterior; es decir, el orden de origen ni incluye ni exige necesariamente el orden de naturaleza. Luego puede darse con simultaneidad opuesta a este orden; dicha simultaneidad consiste en que los extremos deben existir simultáneamente. Esta simultaneidad es propia de los correlativos. Luego simultáneamente se dan el orden de origen entre la primera y la segunda persona o entre el constitutivo de aquélla y de ésta y la simultaneidad de correlación. Por lo tanto, no conviene, para evitar esta simultaneidad, poner la generatividad u otra

possit considerare circa paternitatem rationem proprietatis et rationem relationis, non tamen ipsa est in re nisi sub unica ratione reali; sub ista ergo constituet, et sub illa non potest esse ad se; ergo relatio, et non nisi relatio correspondens secundae personae, et ita sequitur propositum.

30. *Coniunctim ad duas instantias, secundo.* — Secundo sic: Ideo ponitur ista distinctio, in una via principii generativi et in alia proprietatis et relationis, ut vitetur constitutivum primae personae esse omnino simul cum constitutivo secundae personae, quia videtur aliquo modo esse prius; sed non oportet hoc vitare tanquam inconveniens, quia, ut argutum est in primo articulo, ubi sunt ordines distincti, quorum alius alium non includit nec necessario praeexigit, potest unus ordo stare cum simultate opposita alteri ordini. Sic est de ordine originis quo quid est ab alio, et ordine naturae, quo prius potest esse sine posteriori, quod scilicet ordo originis nec istum includit nec necessario praeexigit; ergo potest stare cum simultate opposita isti ordini, quae simultas est extrema non posse esse sine se invicem; haec simultas est propria correlativorum; ergo simul stant ordo originis inter primam personam et secundam, sive inter constitutivum huius et illius, et simultas correlationis; non ergo, ut vitetur ista simultas, oportet

[33] Cf. *supra* n.25.27.

[34] Cf. *supra* n.6.7.

propiedad, y no la paternidad, como el constitutivo del Padre en cuanto a la primera vía[35], ni conviene tampoco poner la paternidad como propiedad y no como relación en cuanto a la segunda vía[36]; la paternidad constituye totalmente a la primera persona bajo la razón real, y bajo ella está relacionada a la segunda persona, y, por lo mismo, se da simultáneamente con ella.

31. Confirmación: Lo que necesariamente da ser perfecto a otro ser es por ello necesariamente anterior en origen a ese otro y simultáneo en naturaleza a él, no puede ser sin él. Luego, cuando el origen es perfecto y completo, entre ser anterior en origen y ser simultáneo en naturaleza no hay repugnancia, sino concomitancia necesaria.

32. Otra confirmación mediante un ejemplo que acaso pueda dar lugar a duda: Si Sócrates es padre de Platón, no sólo es Sócrates anterior a Platón en origen, sino que Sócrates-padre es anterior en origen a Platón-hijo. Prueba: La paternidad es *per se* causa de la prioridad de origen. Luego, por incluir todo lo que es *per se* causa de una prioridad, no se supone tal prioridad. Luego Sócrates-padre en cuanto incluye paternidad, que es la causa de prioridad, sería aún anterior en origen a Platón-hijo, que incluye la razón de la posterioridad de origen; y, sin embargo, Sócrates, en cuanto padre, es simultáneo en naturaleza a Platón-hijo, como un correlativo a otro.

33. *Confirmación contra las dos conjuntamente.*—La razón principal[37] puede confirmarse también arguyendo contra ambas

ponere illam generativitatem constitutivum Patris vel aliam proprietatem et non paternitatem, quantum ad primam viam; nec etiam paternitatem ut proprietatem, non ut relationem, quantum ad secundam viam, quia omnino sub ratione reali constituit, et sub illa est ad secundam personam, et ita simul cum illa.

[14] 31. Confirmatur: Quia quod necessario dat esse perfecte alteri, ex hoc necessario est prius origine illo et simul natura cum eo, ita quod non potest esse sine eo; non est ergo repugnantia inter esse prius origine et esse simul natura, sed necessaria concomitantia, quando est perfecta origo et completa.

32. Confirmatur illud exemplo, sed forsan includit aliquod dubium Si Socrates est pater Platonis, non solum Socrates est prior origine Platone, sed Socrates pater prior est origine Platone filio; probo: quia paternitas est per se causa prioritatis originis. Includendo ergo totum illud quod est per se causa alicuius prioritatis, non per hoc tollitur illa prioritas; ergo Socrates pater, prout includit paternitatem, quae est causa prioritatis, adhuc esset prior origine Platone filio, ubi includitur ratio posterioritatis originis, et tamen Socrates, ut pater, est simul natura cum Platone filio, sicut correlativum cum correlativo.

33. *Confirmatio contra duas instantias coniunctim.* — Posset etiam

[35] Cf. *supra* n.25.
[36] Cf. *supra* n.27.
[37] Cf. *supra* n.9.

objeciones [38] a la menor de este modo: En el constitutivo de la segunda persona no se pone ninguna distinción ni según aptitud, ni según actualidad, ni según la razón de propiedad y de relación; sin embargo, se requiere una entidad positiva y una entidad relativa para constituir la primera persona, lo mismo que para constituir la segunda, pues ambas son igualmente incomunicables y actuales. Y, según la vía común, sólo la relación de origen puede ser entidad primera incomunicable.

34. *Respuesta especial a la primera vía u objeción.*—Se arguye especialmente contra la primera objeción o vía [39].

En primer lugar, la aptitud no es primeramente incomunicable; no se ve que la aptitud sea incomunicable sino o por su fundamento o por su término *ad quem*. Si la aptitud como aptitud no es primera sino de algún ente al que conviene, tampoco su unidad o incomunicabilidad será totalmente primera; se reducirá a alguna entidad; y, si ésta es comunicable, la aptitud consecuente lo será también. Como la naturaleza humana es comunicable, así la aptitud de reír, consiguientemente, es comunicable. Y, en general, las objeciones o respuestas por la aptitud parecen menos eficaces si no se aduce aquello por lo que la aptitud es. De lo contrario, sería fácil resolver todos los problemas diciendo: Esto es así porque se da tal aptitud. Pero ello no basta. Si se pregunta por qué la piedra desciende, no basta responder: Porque por naturaleza tiene aptitud de caer. Hay que asignar la razón de tal

confirmari ratio principalis contra utramque responsionem ad istam minorem: Quia in secunda persona non ponitur distinctio aliqua in constitutivo, nec etiam secundum aptitudinem, nec secundum actualitatem nec secundum rationem proprietatis et relationis; et tamen aequaliter requiritur entitas positiva et entitas relativa ad constituendum primam personam sicut secundam, quia utraque est aeque incommunicabilis et utraque est aeque actualis; et secundum communem viam, nulla potest esse prima entitas incommunicabilis nisi relatio originis.

[15] 34. *Divisim ad primam instantiam.* — Contra primam viam arguitur specialiter.

Primo, per hoc quod aptitudo non est primo incommunicabilis; non enim videtur aptitudo incommunicabilis, nisi vel per fundamentum cuius est, vel per terminum ad quem. Si enim aptitudo ut aptitudo non est primum, sed est alicuius entis cui aptitudo convenit, nec eius unitas sive incommunicabilitas erit omnino prima, sed reducetur ad aliquam entitatem, quae, si sit communicabilis, etiam aptitudo consequens est communicabilis. Sicut enim natura humana communicabilis est, ita aptitudo risibilis consequens est communicabilis. Et communiter responsiones per aptitudinem videntur minus efficaces, nisi detur aliquid per quod sit illa aptitudo, alioquin facile esset solvere omnia, dicendo: hoc sic est quia talis aptitudo est. Non sufficit hoc. Si enim quaeratur quare lapis des-

[38] Cf. *supra* n.25.27.

[39] Cf. *supra* n.25.

aptitud, es decir, su gravedad; y la razón de su gravedad es que la piedra está mezclada de tal manera que en ella domina la tierra, elemento grave; y la tierra es grave por alguna cualidad anterior o por su quididad específica. Luego cuando se arguye: 'La relación constituye bajo la razón de generatividad, porque constituye bajo la razón bajo la que da primeramente ser incomunicable y la generatividad como tal, es decir, en cuanto se distingue de generar es tal razón', hay que contestar: La menor es falsa por dos razones: 1.ª la generatividad como tal no da el ser actualísimo cual sólo puede darse en lo divino; 2.ª la generatividad como tal no da ser incomunicable primeramente, lo que se requiere *per se* para el ser personal.

35. La prueba de lo más mediato y más inmediato [40] concluye también para nosotros. Pues, hablando de la relación de origen de la pirmera persona a la segunda, tal relación es actualísima y simplemente incomunicable sólo bajo la razón bajo la cual se refiere inmediatamente a la segunda; más, abstraída dicha razón, ninguna otra sería actualísima e incomunicable. A lo que se indica en la prueba, es decir, algunas razones de la misma relación son cuasi personas ya constituidas, se contestará en la respuesta al primer argumento principal [41]. Lo de 'lo más inmediato' puede aducirse también de otro modo en apoyo de nuestra conclusión. La segunda persona se constituye formalmente por relación, en cuanto se refiere inmediatamente a la primera persona; no se

cendit, non sufficit respondere quia aptus natus est, nisi assignetur quae est ratio aptitudinis, quia, scilicet gravis, et hoc, quia sic mixtum est, quia scilicet in eo dominatur terra, quod est elementum grave, et terra gravis, quia talis secundum aliquam qualitatem priorem, vel quia talis secundum quiditatem specificam. Quando ergo arguitur per illam rationem, quod 'relatio constituit sub ratione generativitatis, quia sub ratione illa constituit sub qua dat primo esse incommunicabile; generativitas, ut talis, scilicet ut distinguitur a generare, est huiusmodi'; minor ista dupliciter est falsa: et quia ut sic non dat esse actualissimum, quale solum potest esse in divinis, et quia ut sic non dat esse incommunicabile primo, quod per se requiritur ad esse personale.

35. Probatio etiam illa de mediatiori et immediatiori, concludit pro nobis; quia, loquendo de relatione originis primae personae ad secundam, ipsa solum sub illa ratione sub qua respicit immediate secundam est ibi actualissime et simpliciter incommunicabilis; imo, cicumscripta illa ratione, nulla alia esset ibi actualissime nec incommunicabiliter. Quod innuitur in illa probatione, quod rationes aliquae eiusdem relationis quasi sunt personae iam constitutae, respondebitur in responsione ad primum principale. Posset etiam illud de immediatiori aliter adduci pro conclusione nostra; quia secunda persona formaliter constituitur relatione ut immediate respicit

[40] Cf. *supra* n.26.
[41] Cf. *infra* n.67.

dice que es constituida por la generabilidad. Por igual razón se arguye nuestra conclusión.

36. Sin embargo, la confirmación de dicha razón, es decir, que el 'generativo' se incluye en toda otra razón, no al revés [42], no concluye la prioridad de la constitución personal, pues no concluye prioridad en la actualidad incomunicable, sino sólo en la secuencia; y, en general, los que son anteriores en secuencia son más comunes y menos incomunicables.

37. *Respuesta especial a la segunda vía u objeción.*—Contra la segunda vía [43] se arguye especialmente: Ninguna entidad que es una, 'signada' aquí y ahora, puede ser fuera del alma si no es formalmente absoluta (*ad se*) o relativa (*ad alterum*). Aunque, según algunos, fuera tal vez posible que un concepto se hallara indiferentemente, es decir, no fuese por sí ni absoluto ni relativo, ninguna cosa fuera del alma puede ser indiferente; tiene que ser de sí absoluta o relativa. Por lo tanto, sea A lo que, como propiedad, constituye —según se dice— a la persona. ¿Es su entidad real formalmente absoluta y relativa? Si es formalmente absoluta, lo constituido *per se* por ella es formalmente absoluto, lo que ellos niegan; si es formalmente relativa, dicha entidad, bajo la razón formal bajo la que constituye, es relación; y tenemos lo intentado.

38. Además, cuando dices 'paternidad como propiedad', ¿qué entiendes por ello? ¿Reduplicas el constitutivo formal de la perso-

primam personam, non enim ponitur illa constitui generabilitate, et pari ratione in proposito.

[16] 36. Quando autem confirmatur illa ratio per hoc quod generativum includitur in quolibet alio, non e converso, hoc non concludit prioritatem constitutionis personalis, quia non prioritatem in actualitate incommunicabili, sed tantummodo in consequendo; et, ut plurimum, quae sunt priora in consequendo sunt communiora et minus incommunicabilia.

37. *Divisim ad secundam instantiam.* — Contra secundum: Nulla entitas una, hic signata, potest esse extra animam, quin vel sit formaliter ad se, vel ad alterum; licet forte, secundum aliquos, possibile esset aliquem conceptum indifferentem haberi qui nec per se esset ad se nec ad alterum, tamen nulla res extra animam posset esse indifferens, quin per se entitas haec sit a se vel ad alterum; detur illud ergo quod dicitur constituere ut proprietas, dicatur A; quaero ergo consequenter an entitas eius in re sit formaliter ad se vel ad alterum; si formaliter ad se, constitutivum per ipsum est formaliter ad se, quod ipsi negant; si formaliter ad alterum, ergo illud sub ratione formali qua constituit est relatio, quod est propositum.

38. Praeterea cum dicis 'paternitas ut proprietas', quaero quid intelligis; vel reduplicatur ibi formale constitutivum personae, aut aliquid

[42] Cf. *supra* n.26.

[43] Cf. *supra* n.27.

na o algo que en la cosa o en el entendimiento sigue a su constitutivo formal? Si lo segundo, debes conceder que el constitutivo formal al que sigue no es sino la paternidad en cuanto paternidad, pues tal modo no sigue sino a la realidad formal. Luego el constitutivo es *per se* una entidad relativa —*ad alterum*—. Si lo primero, como la propiedad importa 'precisamente' una relación de razón, síguese que la primera persona se constituye por una relación de razón, lo que es absurdo [44]. Que 'precisamente' importa una relación de razón se prueba: Dice relación de la paternidad al Padre; y tal relación es sólo de razón; la paternidad y el Padre no se distinguen.

39. Esta razón y la conclusión principal contra esta distinción [45] se declaran así: Aunque la paternidad sea una relación real a un opuesto realmente distinto, el entendimiento puede compararla al fundamento o al sujeto en que es; y si no hay distinción real entre ellos, sólo puede darse comparación por el entendimiento, una comparación de mera razón. Ahora bien, el entendimiento puede considerarla bajo la razón de esta comparación o por relación de razón; tal consideración no cambia en nada la razón de lo que primeramente considera. Ejemplo: La capacidad de reír se compara al hombre bajo la razón y la relación de propiedad, y lo racional se compara al hombre en cuanto es diferencia específica, y la humanidad se le compara bajo la razón de naturaleza o quididad suya. Todas estas comparaciones no varían la esencia *per se* de lo que es comparado. Si se pregunta por qué

consequens in re vel in intellectu formale constitutivum eius. Si secundo modo, da ergo illud formale constitutivum ad quod sequitur illud, quod ipsum non est nisi paternitas ut paternitas, quia modus ille non consequitur nisi illam realitatem formalem; ergo constitutivum est per se entitas ad alterum. Si primo modo, cum proprietas praecise relationem rationis importet, sequitur quod illa prima persona constituitur relatione rationis, quod est absurdum. Quod autem praecise importet relationem rationis probatur: quia dicit habitudinem paternitatis ad Patrem; paternitas autem ad Patrem nullam habet habitudinem nisi rationis, quia nec distinctionem.

[17] 39. Ista ratio et principalis conclusio contra istam distinctionem declaratur sic: Quantumcumque sit relatio realis ad oppositum realiter distinctum, tamen intellectus potest comparare illam ad fundamentum vel subiectum in quo est, et si ibi non sit distinctio realis, nulla potest ibi esse comparatio, nisi per intellectum et solius rationis. Nunc autem, intellectus potest considerare illud sub ratione istius comparationis vel relatione rationis; per hoc enim quod sic considerat nihil variatur in relatione illius quod primo considerat; exemplum: risibile comparatur ad hominem sub illa ratione et habitudine qua est proprietas eius, et rationale ut est differentia specifica, et humanitas comparatur ad hominem

[44] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.28 n.89-92 (VI 152-154); d.26 n.56-72 (ibid., 22-29).

[45] Cf. *supra* n.38.

razón la capacidad de reír es demostrable del hombre, o por qué la capacidad de reír 'como' tal es propiedad suya, y se supone que, efectivamente, la capacidad de reír 'como' propiedad se demuestra del hombre, por la partícula 'como' —*ut*— se denota algo que constituye la razón de la capacidad de reír. Ni en cuanto la capacidad es comparada con el hombre se denota por la partícula 'como' algo que se distingue de la razón de la capacidad; de donde se ve que la capacidad de reír en cuanto tal es cualidad y que, como pasión *per se* demostrada del hombre, es también cualidad. No es relación, aunque lo que expresa su modo, es decir, propiedad, diga relación.

40. Similarmente, si lo racional en cuanto tal es sustancia a su modo, lo racional, en cuanto diferencia específica del hombre, es sustancia de modo similar, aunque el ser diferencia importe una relación de razón, pues importa segunda intención. En general, si se dice que algo real que conviene a un ser y puede ser considerado en sí y según una relación de razón le compete en cuanto tal, es decir, como propiedad o diferencia, no por ello se destruye *per se* la razón de lo que subyace bajo tal relación, ni tal relación es la razón formal de algún predicado que inhiera realmente, sino que es sólo la razón bajo la cual tal predicado conviene a lo que subyace. Esta reduplicación de lo que se dice en cuanto tal aparece clara en la cuestión precedente, artículo segundo [46].

41. Haciendo la aplicación al caso, como la paternidad en

sub ratione qua est natura sive quiditas eius. In omnibus istis comparationibus non variatur essentia per se eius quod comparatur. Si enim quaeratur qua ratione risibilitas est demonstrabilis de homine vel est per se passio eius risibile 'ut' risibile, ita quod si verum est hoc risibile ut proprietas demonstratur de homine, per illud 'ut' denotatur aliquid constituens rationem risibilis, non autem distrahens ab eius ratione, etiam ut comparatur ad ipsum; unde si risibile secundum quod risibile est qualitas, etiam ut per se passio demonstrata de homine est qualitas, non autem est relatio, licet illud quod dicit modum eius, scilicet proprietas, dicat relationem.

[18] 40. Consimiliter, si rationale ut rationale sit substantia suo modo, rationale, ut differentia specifica hominis, est substantia simili modo, licet hoc quod est esse differentiam importet quamdam relationem rationis, quia intentionem secundam; et sic universaliter, quidquid reale convenit alicui considerabili secundum se et secundum aliquam habitudinem rationis, si dicatur sibi competere ut tale, scilicet ut proprietas vel differentia, non destruitur per se ratio illius quod subest illi habitudini, nec illa habitudo est formalis ratio alicuius praedicati realiter inhaerentis, sed tantummodo est ratio sub qua illi quod subest competit illud praedicatum. De ista reduplicatione eius quod dicitur, ut tale, patet in praecedente quaestione, articulo secundo.

41. Ad propositum, paternitas ut proprietas, cum non habeatur ibi

[46] Cf. *supra*, *Quodl.* q.3 n.27-30.

cuanto propiedad es sólo relación de razón, la razón formal de la entidad de la que se dice esta comparación permanecerá siempre la misma y, tomada 'precisamente', será la razón de cualquier predicado, dicho del sujeto. Así, si la paternidad como tal es relación, la paternidad como propiedad será relación. Si se entendiera la partícula 'como' —*ut*— propiamente en cuanto expresa la causalidad de la inherencia real de un predicado real en el sujeto, como es falsa la proposición 'la paternidad como propiedad es relación al Hijo', sería también falsa esta otra: 'la paternidad como propiedad es relación real'. Es, pues, relación de razón. El ser propiedad no es la razón de la inherencia de un predicado real, dice formalmente relación de razón. Especialmente respecto de la constitución real fuera del alma, la partícula 'como' nada ayuda, lo que constituye formalmente algo real es necesario que sea real en cuanto real.

42. *Otra objeción a la menor de nuestra razón principal*— Aún se responde de otro modo a la menor de nuestra razón o prueba [47], desarrollando la objeción segunda referente a la propiedad, la que dice que el constitutivo de la primera persona la constituye en cuanto propiedad, no en cuanto relación [48]. La esencia divina constituye a la persona; pero no la esencia considerada absolutamente como tal, sino en cuanto sólo se distingue racionalmente de la relación.

Lo primero se prueba así: A la persona conviene subsistir *per se*. Ahora bien, sólo la esencia es la razón de la subsistencia, pues, según Agustín [49], "es la sustancia por lo que el Padre es *per*

nisi quaedam relatio rationis, stabit semper eadem ratio formalis eius de quo dicitur ista comparatio, et illa praecise erit ratio cuiuscumque praedicati dicti de subiecto: et ita, si paternitas ut paternitas sit relatio, paternitas ut proprietas erit relatio. Si enim intelligeretur ly 'ut' proprie ut causalitas inhaerentiae praedicati realis ad subiectum, sicut ista est falsa, 'paternitas ut proprietas est relatio ad Filium', ita ista esset falsa, 'paternitas ut proprietas est relatio realis'; sed sic est relatio rationis, quia hoc quod est esse proprietatem non est ratio inhaerentiae alicuius praedicati realis, cum ipsum dicat formaliter relationem rationis. Specialiter autem de constitutione reali extra animam, nihil iuvat tale 'ut', quia quod constituit formaliter aliquod reale oportet esse reale et ut reale.

[19] 42. *Aliter obicitur ad minorem nostrae rationis principalis*— Aliter dicitur adhuc ad minorem, quasi exponendo illam responsionem secundam de proprietate, quod essentia divina constituit personam, non tamen absolute ut essentia sed ut sola ratione differens a relatione.

Primum probatur sic: Quia personae convenit per se subsistere; sed autem essentia est ratio subsistendi, quia secundum Augustinum VII *De Trinitate* cap.6 vel 9: "Substantia est, qua per se Pater est". Et ibi

[47] Cf. *supra* n.9.
[48] Cf. *supra* n.27.
[49] August., *De Trin.* VII c.6 n.11: PL 42,943.

se". Lo mismo dice antes, en el c.4[50]: "Toda cosa *ad se* subsiste; ¿cuánto más Dios?" Por la relación, en cambio, la persona es comparada a su opuesto.

43. *Respuesta a esta objeción.* — Esta réplica[51] no puede aceptarse: Cuando se dice que la esencia, en cuanto difiere de la relación por la sola razón, constituye la primera persona, o la partícula 'ut' —'como', 'en cuanto'—, dice la razón formal del predicado o algo que constituye la razón formal. Si lo primero, como lo que sólo difiere mentalmente de la relación sólo importa una relación de razón, síguese que una relación mental es la razón formal de la constitución de la persona. Si lo segundo, ¿qué es aquello cuya razón consecuente es expresada por el *ut*? Sólo puede ser la esencia en sí, pues dices: 'La esencia divina constituye la persona, no en cuanto considerada absolutamente como esencia, sino en cuanto sólo se distingue racionalmente de la relación.' Luego la esencia según sí será la razón de la constitución de la persona en la realidad, lo que tú niegas.

44. Además, la esencia en cuanto sólo difiere mentalmente de la relación es comunicable o no. Si es comunicable, lo comunicable constituye formalmente a lo incomunicable; si es incomunicable, y si toda la esencia como tal difiere sólo mentalmente de la relación, será exclusivamente entidad absoluta, *ad se*, y, por lo tanto, no será formalmente *ad alterum*, como la relación; y, no obstante, no será realmente distinta de la relación. Luego la esencia como tal, en su totalidad, sólo diferirá mentalmente de la relación y —como se concluyó arriba[52]— la esencia como tal

superius cap.4: "Omnis res ad se subsistit, quanto magis Deus?" Per relationem autem comparatur persona ad oppositum.

43. *Contra.*—Contra illud: Cum dicitur quod essentia, ut sola ratione differens a relatione, constituit personam primam, aut ly 'ut' dicit formalem rationem respectu praedicati, aut quid constituens formalem rationem. Si primo modo, cum hoc quod est differre sola ratione relationem non importet nisi relationem rationis, sequitur quod relatio rationis est ratio formalis constituendi personam. Si secundo modo, tunc quaero illud respectu cuius illud 'ut' dicit rationem consequentem; hoc non potest poni nisi essentia secundum se, quia tu dicis 'quod essentia' etc.; ergo essentia secundum se erit ratio constituendi, in re, quod tu negas.

44. Praeterea, essentia ut sola ratione differens a relatione, aut est communicabilis aut non. Si communicabilis, ergo communicabile formaliter constituit incommunicabile; si incommunicabilis et essentia omni modo etiam ut essentia sola ratione differt a relatione, tantummodo est ad se, et ita non formaliter ad alterum sicut relatio, et tamen non realiter distincta a relatione; ergo essentia omnino ut essentia est sola ratione differens a relatione; et tunc, ut prius, essentia ut essentia constitueret [20].

[50] Ibid., c.4 n.9: PL 42,942.
[51] Cf. *supra* n.42.
[52] Cf. *supra* n.37ss.

constituirá a la persona. Similarmente puede argüirse: Si la esencia, en cuanto sólo difiere mentalmente de la relación, constituye la persona, tal esencia o es *ad se* (absoluta) o es *ad alterum* (relativa). Si es absoluta, el constitutivo formal será absoluto. Si es relativa, la esencia en cuanto esencia será relativa, pues, como quedó probado, la esencia en cuanto esencia sólo difiere de la relación por la razón.

45. Además, en general, el constitutivo es la razón por la que lo constituido difiere o conviene con otros. Pero el constitutivo constituye según sí, no en cuanto conviene o difiere; como lo racional según sí, no en cuanto conviene o difiere, constituye al hombre, aunque el hombre constituido se distinga o convenga formalmente por lo racional. Luego la distinción o la conveniencia pertenece a lo constituido por su razón formal constitutiva, pero no está incluida en la misma razón constitutiva. Por lo tanto, debes presentar en el caso alguna razón constitutiva que sea la razón de la conveniencia o de la diferencia de lo constituido, pero no una razón que, en cuanto es constitutiva, no incluya *per se* y primeramente la diferencia ni la conveniencia.

46. Al argumento basado en la noción de 'subsistir' [53], con que se trata de probar esta vía, respondo: 'Subsistir' es término equívoco. En un sentido significa 'ser en sí' (*se esse*), en cuanto excluye el inherir en otro o ser en otro como una parte en el todo; en este sentido, el subsistir es uno en Dios, como lo es el ser en sí (*se esse*); y en este sentido hablan los textos de Agustín. En otro sentido, 'subsistir' significa ser *per se* incomunicablemen-

Consimiliter potest argui: Si essentia ut sola ratione differens a relatione constituit, tunc essentia aut est ad se aut ad alterum; si est ad se, ergo constitutum formaliter est ad se; si ad alterum, ergo essentia ut essentia erit ad alterum, quia essentia ut essentia sola ratione differt a relatione, sicut probatum est.

45. Praeterea, generaliter, constitutivum est constituto ratio differendi vel conveniendi, non autem ipsum, ut conveniens vel differens, sed secundum se constituit; sicut rationale secundum se, non ut conveniens nec ut differens, constituit hominem, licet homo constitutus per rationale per ipsum distinguatur formaliter vel conveniat. Distinctio ergo vel convenientia convenit constituto per rationem formalem constitutivam, non autem includitur in ipsa ratione constitutiva. Da ergo hic aliquam rationem constitutivam quae sit constituto ratio convenientiae vel differentiae, ita tamen quod in ipsa, ut est ratio constituendi, non includatur per se primo convenientia vel differentia.

46. Ad argumentum autem pro ista via de 'subsistere', dico quod 'subsistere' est aequivocum: Uno modo accipitur pro 'per se esse', prout excludit inhaerere et in alio esse ut pars in toto; et hoc modo unum est subsistere, sicut unum est per se esse, et sic loquuntur auctoritates Augustini. Alio modo 'subsistere' est incommunicabiliter per se esse, et hoc

[53] Cf. *supra* n.42.

te, y en este sentido hay tres subsistentes, como hay tres personas en Dios, pues hay tres subsistentes incomunicables, aunque sólo hay un ser *per se*. Luego la mayor 'el constitutivo personal da el ser subsistente o es la razón de subsistir', debe entenderse en el segundo sentido, pues es la razón de subsistencia incomunicable.

ARTICULO III

Cómo se hallan mutuamente las relaciones que, se concede comúnmente, se dan en la primera persona

47. *Deben investigarse dos puntos.*—En cuanto al tercer artículo, parece que si algo constituye bajo una razón anterior, lo constituido puede permanecer abstraído o separado mentalmente de la razón posterior. Por lo tanto, quien dijera que la relación de origen a la segunda persona constituye a la primera persona bajo la razón de 'generativo', que es anterior a la razón de generación en cuanto tal, parece decir consecuentemente que, separada o removida la 'generación', podría permanecer la primera persona en sí, o al menos en el entendimiento considerante, aunque no en la cosa, por ser realmente idénticos.

Similarmente, si 'generar' fuera anterior a la paternidad y bajo su razón propia de 'generar' constituyera la primera persona, ésta, parece, podría permanecer, abstraída la paternidad en cuanto tal.

modo sunt tres subsistentes, sicut sunt tres personae, quia tres subsistentes incommunicabiliter, licet non sit nisi unum per se ens. Maior ergo ista, 'constitutivum personale dat esse subsistere vel est ratio subsistendi', debet intelligi secundo modo, quia est ratio incommunicabiliter subsistendi.

ARTICULUS III

Qualiter se habent istae relationes ad invicem quae communiter conceduntur inesse primae personae

[21] 47. *Duo sunt videnda.*—De tertio articulo, videtur quod si aliquid constituat sub ratione priori, ipso separato per rationem a ratione posteriori possit remanere constitutum. Qui ergo diceret quod relatio originis ad secundam personam constituat primam, sub ratione 'generativi', quae est prior ratione generationis ut generatio, videtur consequenter dicere quod separato sive circumscripto 'generare', posset prima persona remanere vel in se, vel saltem in intellectu considerante, sed in re non posset fieri circumscriptio unius sine altero, quia sunt idem realiter.

Consimiliter, si 'generare' esset prius paternitate et 'generare' sub ratione 'generare' constitueret primam personam, videretur quod prima persona posset remanere, circumscripta paternitate ut paternitas est.

Luego en este problema hay que investigar dos puntos. El primero se refiere a la realidad, y es: Si hay alguna distinción de propiedades en la primera persona, no de cualesquiera propiedades —pues aquí no se trata de lo 'ingénito' y de la espiración activa—, sino de las que dicen relación de origen entre la primera persona y la segunda. El segundo punto es: ¿Con qué concepción o abstracción podría permanecer la primera persona?

1. Si hay distinción de propiedades en la primera persona

48. Respecto del primer punto doy dos conclusiones:

La primera es: La relación de origen entre la primera persona y la segunda es única, y absolutamente única, de suerte que no cabe distinción real en tal relación antes de la mera consideración del entendimiento.

La segunda conclusión es: Tal relación, que es absolutamente única en la realidad, puede distinguirse por razón o ser considerada bajo diversas razones

49. *Primera conclusión. No hay distinción real en la relación de origen entre la primera y segunda persona. Prueba.*—La primera conclusión se prueba doblemente.

Primera prueba: El origen perfecto de uno de otro es único y solo, tanto el origen activo de parte del originante como el origen pasivo de parte de lo originado, aunque aquél y éste sean en cierto sentido dos. Ahora bien, la relación de origen entre la primera persona y la segunda dice razón perfecta de origen de la

Hic ergo duo sunt videnda: Primo de re, si est aliqua distinctio proprietatum in prima persona, non quarumcumque (quia de 'ingenito' et spiratione activa, non est hic sermo) sed illarum quae dicunt relationem originis inter primam personam et secundam. Et secundo, ex hoc, cum quali circumscriptione vel abstractione posset prima persona remanere.

1. Si est aliqua distinctio proprietatum in prima persona

48. De primo, dico duas conclusiones.

Prima est ista: Unica, sola et omnino unica est relatio originis inter primam personam et secundam, ita quod nulla est distinctio talis relationis qualitercumque in re ante meram considerationem intellectus.

(22). Secundo dico: Quod illa relatio, quae omnino unica est sic in re, potest ratione distingui sive diversis rationibus considerari.

49. *Prima conclusio: Nulla est distinctio realis in relatione originis inter primam personam et secundam. Probatur.*—Primum probatur dupliciter.

Primo sic: Unica et sola est unius ab uno perfecta origo, et hoc intelligendo originem activam unicam a parte originantis et unicam passivam a parte originati, licet haec et illa sint quodam modo duae; relatio autem originis inter primam personam et secundam dicit perfectam rationem

segunda respecto de la primera. Luego es sólo única, tanto considerada activamente de parte del Padre —es única relación activa en el Padre— como considerada cuasi pasivamente de parte del Hijo —es única relación pasiva en el Hijo.

Prueba de la mayor: No sería originación perfecta del uno del otro si, abstraída ella, el uno fuese perfectamente originado del otro. Pero si hubiera muchas relaciones de origen —llamémoslas A y B—, en algún modo distintas *ex parte rei,* removida una de ellas, por ejemplo A, la segunda persona permanecería originada de la primera. Como A sería relación de origen y de origen perfecto, B no sería originación perfecta o relación de origen perfecto entre la primera y segunda persona. Pero si fuera distinta de A, sería relación perfecta y distinta de origen. Similarmente se arguye de B, removida A; y así, removida cualquiera de ellas, la segunda persona se originaría de la primera —por la otra generación— y no se originaría —pues su originación perfecta sería removida.

Si replicas: 'A no puede ser removida permaneciendo B, ni al revés', la objeción es inoperante. El mismo supósito no puede originarse de lo mismo por dos orígenes, ambos perfectos, pues tendría por uno de ellos todo el ser que podría recibir del productor, y sería imposible que recibiera algún ser por el otro origen, permaneciera o no.

50. Segunda prueba, más lógica, de la primera conclusión: Las relaciones en algún modo distintas *ex parte rei,* que no sean formalmente una relación real única, no se predican mutuamente

originis secundae personae a prima; ergo est tantum unica, et hoc accipiendo active a parte Patris, et tunc est unica activa in Patre, et quasi passive a parte Filii, et erit ibi etiam unica passiva.

Probatio maioris: Illa non est perfecta originatio unius ab alio, qua circumscripta, nihil minus ipsum esset perfecte originatum ab illo; sed si sint plures relationes originis qualitercumque distinctae a parte rei, sint A et B, una earum circumscripta, adhuc secunda persona esset originata a prima; quia altera ut A est relatio originis et non nisi perfectae originis; ergo B non est perfecta originatio sive relatio perfectae originis inter illas; sed si essent distincta ad A, esset relatio originis perfecta et distincta. Consimiliter arguitur de B circumscripta A; et ita utralibet istarum circumscripta esset secunda persona a prima, quia per alteram originatio, et non esset, quia perfecta eius originatio esset circumscripta.

[23]. Si dicas: non potest A circumscribi manente B, nec e converso, istud non valet, quia duabus originibus, quarum utraque sit perfecta, non potest idem suppositum originari ab eodem; per utramque enim totum haberet totum esse quod posset accipere a producente, et ideo impossibile est quod per alteram, sive manentem cum ea sive quocumque modo, accipiat aliquod esse.

50. Hoc, secundo, arguitur per quoddam argumentum magis logicum: Quia relationes distinctae qualitercumque in re, sic quod non sint omnino unica formaliter realis, non praedicantur de se invicem in abs-

en abstracto aunque se den en el mismo supósito. Es falsa la proposición 'la paternidad o generación activa es espiración activa o innascibilidad'. Como dice Agustín[54]: "No es lo mismo decir ingénito que Padre, pues, aunque no hubiese generado al Hijo, nada prohibiría que fuese ingénito." Este texto debe interpretarse correctamente, pues en el artículo segundo se dijo que la relación a la segunda persona es presupuesta por el ingénito[55]. Pero tenemos al menos que no es verdadera en abstracto esta predicación: 'la paternidad es innascibilidad', y es en cambio, verdadera esta otra: 'la generación activa es paternidad', y al revés; y la generatividad es generación activa, como la paternidad, y al revés.

51. *Objeciones.*—Se objeta en contra: La relación que pertenece al segundo modo se funda sobre la acción y la pasión[56]. Y por lo que hace al caso, parece que se afirma allí que el Padre se dice tal porque generó, como el Hijo se dice Hijo porque fue generado. Por lo tanto, como el fundamento no es idéntico a la relación, ni viceversa, la generación no es paternidad. Ello se confirma por Hilario[57], quien escribe: "La salida de Dios es la natividad absoluta, a la que sigue la perfección del nombre paterno." Luego quiere decir que la paternidad sigue a la natividad o a la generación, y ello se declara por cuanto el Padre no es Padre porque genera, sino 'precisamente' porque tiene un generado coexis-

tracto, licet sint in eodem supposito. Haec enim est falsa, 'Paternitas sive generatio activa est spiratio activa sive innascibilitas'; secundum Augustinum XV *De Trinitate* cap.6: "Non est hoc idem dicere ingenitum, quod est dicere Patrem, quia etsi Filium non genuisset, nihil prohiberet ipsum esse ingenitum". Ista auctoritas habet suum intellectum, quia in secundo articulo dictum est quod relatio ad secundam personam praesupponitur ingenito; sed saltem tantum habemus quod non est haec vera praedicatio in abstracto, 'paternitas est innascibilitas'; haec autem est vera, 'generatio activa est paternitas', et e converso; et generativitas est generatio activa, sicut paternitas, et e converso.

[24] 51. *Obicitur.*—Contra istud: Relatio pertinens ad secundum modum fundatur super actionem et passionem, ex V *Metaphysicae*, et ad propositum videtur ibi dicere quod Pater dicitur quia genuit, sicut Filius quia genitus est; sicut ergo fundamentum non est idem relationi, nec e converso, sic generatio et paternitas. Hoc confirmatur per Hilarium IX *De Trinitate* cap.13: "Exitio autem a Deo est absoluta nativitas, quam paterni nominis consecuta est perfectio". Vult ergo dicere quod paternitas consequitur nativitatem sive generationem, et hoc declaratur per hoc, quia Pater non est Pater ex hoc quod generat, sed praecise per hoc quod habet genitum coexsistens secum; habere autem genitum coexsistens videtur dif-

[54] August., *De Trin.* XV c.6 n.7: PL 42,914.

[55] Cf. *supra* n.23.

[56] Aristot., *Metaph.* V c.15 (1020b30).

[57] Hilarius, *De Trin.* IX n.30: PL 10,304.

tente. Ahora bien, el tener un generado coexistente difiere, parece, de 'generar'; el animal que emite el semen de modo propio genera y, sin embargo, no tiene todavía un generado coexistente; por lo tanto, no es padre todavía; lo será después.

52. Digo, sin embargo, que en Dios la generatividad, el generar y la paternidad es absolutamente la misma razón real, pues, según Agustín [58], "es propio del Padre solamente, no porque nació el Hijo, sino porque generó al Hijo"; y, según Hilario [59], "es propio del Padre el ser siempre Padre, y es propio del Hijo ser siempre Hijo"; y el Maestro de las Sentencias cita diversas autoridades [60]. Ahora bien, sólo hay una propiedad personal de una persona. Luego esta y aquella propiedad son idénticas.

53. *Segunda conclusión. Una propiedad puede ser considerada bajo distintas razones.*—Sin embargo, esta propiedad puede ser considerada distintamente y, por lo mismo, puede tener distintas razones. Sea esta la segunda conclusión respecto del primer punto [61]. Ella ayudará a la solución de las objeciones. Podríamos decir que la diferencia de la razón o de las razones bajo las cuales puede considerarse esta relación es doble: La primera se refiere o se basa en la diferencia, o indeterminación o abstracción en nuestra consideración; la segunda, en la posibilidad, o actualidad, o completud o determinación.

ferre ab eo quod est generare, quia in animalibus decidens semen habet actum generationis, sicut sibi convenit actus, et tamen tunc non habet genitum secum coexsistens, et, per consequens, tunc non est pater, sed postea.

[25] 52. Dico tamen quod in Deo omnino eadem ratio realis est generativitas, generare, paternitas, quia secundum Augustinum *De fide ad Petrum*, cap.2: "Proprium solius Patris est, non quia est natus ipse, sed quia Filium generavit"; et secundum Hilarium XII *De Trinitate*: "Patri proprium est quod semper est Pater, et Filio quod semper est Filius"; et ponit Magister Sententiarum auctoritates, libro I distinctione 26. Non est autem nisi una proprietas personalis unius personae; ergo est eadem haec et illa.

53. *Secunda conclusio*: *Una proprietas est potens habere distinctas rationes.*—Est tamen ista proprietas distincte considerabilis, et sic est potens habere distinctas rationes. Et haec sit secunda conclusio hic proposita et iuvabit ad solutionem obiectorum. Hic dupliciter quidem posset assignari differentia rationis sive rationum, sub quibus posset considerari ista relatio: una, quantum ad differentiam sive indeterminationem vel abstractionem in considerando; alia, quantum ad possibilitatem vel actualitatem vel completionem sive determinationem.

[58] AUGUST., *De fide ad Petrum* c.2 n.7: PL 40,755.
[59] HILARIUS, *De Trin.* XII n.23: PL 10,447.
[60] LOMBARDUS, *Sent.* I d.26 c.2: PL 192,591-92.
[61] Cf. *supra* n.48.

54. En cuanto a la primera diferencia, pueden distinguirse por consideración: 1) el que produce naturalmente; 2) el que produce algo semejante en naturaleza, y 3) el que existe incomunicablemente y produce este ser. Es claro que el tercer modo es más determinado que el segundo, y el segundo más determinado que el primero.

55. En cuanto a la segunda diferencia puedo concebir a este ser como generativo con 'esta' generación, como capaz de generar con esta generación, como generante con esta generación, como que generó con esta generación, como teniendo coexistente un generado con esta generación.

56. En las criaturas, la primera diferencia es de universalidad; se extiende a muchos. La segunda diferencia, que en Dios es de razón, es real y con separación real en las criaturas, pues en ellas implica *per se* alguna imperfección que no importa en Dios.

57. Aunque en lo divino la primera diferencia de razón puede salvarse en algún modo en la consideración del entendimiento, es decir, aunque puede permanecer el concepto más indeterminado sin que permanezca el concepto más determinado, no puede salvarse en la realidad; en la realidad es completamente idéntico lo que subyace a ambos conceptos. La segunda diferencia salva en lo divino la diversidad de conceptos o de los modos diversos de concebir la misma realidad. Sin embargo, cuando se hace la aplicación a la realidad, debe retenerse en cada concepto lo que dice perfección y omitir lo que dice imperfección. Pues en la aptitud y en la potencia es imperfección el que esté separada del acto; y en

54. Quantum ad primam, possunt ista considerari: producens naturaliter, et simile natura producens, et, tertio, incommunicabiliter exsistens et quoad hoc producens. Et patet quod tertius modus est indeterminatior secundo, et secundus primo.

55. Secundo autem modo, possum concipere hunc hac generatione generativum; hunc potentem hac generatione generare; hunc hac generatione generantem; hunc quia hac generatione genuit; hunc quia hac generatione habet genitum secum coexsistens.

56. In creaturis prima differentia est universalitatis, sic quod extendit se ad plura. Secunda differentia, quae est hic rationis, est ibi realis et cum separatione reali, pro eo quod aliquid imperfectionis importatur per se in uno quod non in altero.

57. Et licet in divinis prima differentia rationis possit aliquo modo salvari in una consideratione intellectus, ita quod remaneat conceptus indeterminatior, non remanente conceptu determinatiori, tamen in re non iuvat, quia omnino idem est in re, quod substernitur isti conceptui et illi [26]. Secunda differentia in divinis salvat diversitatem conceptuum sive diversorum modorum concipiendi idem; tamen, applicando ei quod est in re, debet in quolibet accipi quod est perfectionis et omitti quod est imperfectionis; nam in aptitudine et potentia imperfectionis est separari ab actu; in actu est imperfectionis quod non statim habet secum

el acto es imperfección el que no tenga inmediatamente consigo el término y que no permanezca, sino que pase; y en lo que cuasi sigue a su acto, como la paternidad, es imperfección que no esté siempre en suma actualidad de comunicación de naturaleza, y es perfección que permanezca y tenga consigo un correlativo coexistente. Por lo tanto, suprimidas las imperfecciones y retenidas las perfecciones, la generación no sólo dispone al término, sino que lo produce completamente; tal generación perfecta y completa, no transeúnte, sino siempre permanente, concluye todo lo que se requiere. Parejamente, la paternidad, que no sigue al acto de generar como a dispositivo y como a algo previo y, por lo mismo, transeúnte, y que permanece en su actualidad completa, que se halla siempre en comunicación completa de naturaleza, incluye todo lo que se requiere. Luego dicha generación completa y eterna y esta paternidad completa y eterna y de actualidad completa y eterna se dicen totalmente idénticas en la realidad. Pero, respecto de las criaturas, el término 'generación' importa una perfección que se da en ellas, que no expresa el término 'paternidad'; y, al revés, la paternidad expresa una perfección que no expresa la generación.

58. *Respuesta a las objeciones.*—De lo que precede se deduce la respuesta a las objeciones opuestas en este capítulo [62], que parecen probar que hay alguna distinción *ex natura rei* entre la generación y la paternidad.

Primero se arguye que la paternidad se funda sobre la gene-

terminum et quod non manet sed transit; et in eo quod quasi consequitur actum suum, sicut paternitas, est imperfectionis quod non est semper in summa actualitate communicationis naturae; perfectionis autem est quod manet et habet secum correlativum coexsistens. Ablatis ergo imperfectionibus et retentis his quae sint perfectionis, generatio non est tantum dispositiva ad terminum, sed complete productiva termini; quae quidem generatio perfecta, et generatio completa, et generatio non transiens sed semper manens, concludit totum quod requiritur. Paternitas etiam, quae non sequitur actum generandi quasi dispositivum et praevium et ita transeuntem, et manet in sua actualitate completa, quae semper est in completa communicatione naturae, ipsa includit totum quod requiritur; generatio ergo ista completa et aeterna, et paternitas illa completa et aeterna, et paternitas illa completae et aeternae actualitatis, omnino idem dicunt ex parte rei; sed unam rationem perfectionis, quae est in creaturis, magis importat hoc nomen 'generatio' quam 'paternitas', et e converso est de alia.

[27] 58. *Ad obiecta in isto articulo.*—Ex his patet ad obiecta in isto articulo, quae videntur probare aliquam distinctionem ex natura rei inter generationem et paternitatem.

Quando primo arguitur quod paternitas fundatur super generationem

[62] Cf. *supra* n.51.

ración activa [63]. La respuesta adecuada a esta objeción requeriría una explicación más prolija. Además, de ello se habló bastante en otra parte [64]. Sin embargo, digo al caso que si la generación es de algún modo anterior a la paternidad en las criaturas, no lo es como fundamento; el fundamento es la misma potencia generativa o la naturaleza que genera; es previa en cuanto dispositiva; es decir, no existiendo ella, no existe la paternidad; la distinción es, pues, como entre la disposición previa y el término completo. Luego es claro que en lo divino no permanece esta razón de la distinción, pues en Dios sólo hay generación completa, que necesariamente compone el término en el ser, y la paternidad no es consiguiente a la comunicación.

59. A Hilario [65] puede responderse: Cabe decir que el nombre 'paternidad' sigue a la generación en cuanto paternidad y generación en Dios se comparan a la generación y paternidad en las criaturas. Según esta comparación, hay en Dios cierta secuencia mental, como en las criaturas hay una secuencia real. Como se dijo en otra parte [66], los que son distintos según razón tienen orden de razón similar al orden que tendrían en la realidad si fuesen realmente distintos.

60. Pero si alguien insistiera protervamente en las palabras de este texto de Hilario, la respuesta es fácil: La confesión del nombre paterno ha seguido a la creación del mundo y acaso al nombre paterno por obra del entendimiento creado. Pero la pa-

activam, ex V *Metaphysicae*, illud requireret prolixiorem tractatum; et de hoc satis dictum est alibi; tamen ad propositum dico quod si aliquo modo generatio est prius paternitate in creaturis, non tamen est ut fundamentum, sed ipsa potentia generativa sive natura quae generat est fundamentum; sed est praevia ut dispositiva, sive qua non exsistente paternitas non inest: ita quod ibi est distinctio, sicut est inter dispositionem praeviam et terminum completum. Patet ergo quod ista ratio distinctionis non manet in divinis, quia ibi non est generatio nisi completa et necessario secum ponens terminum in esse, nec est paternitas consequens communicationem.

59. Ad Hilarium potest responderi quod nomen 'paternitatis' potest dici sequi generationem, secundum quod ista in Deo comparantur ad generationem et paternitatem in creaturis; est quidem tunc quaedam consecutio secundum rationem, sicut in creaturis est consecutio realis. Ubi enim aliqua sunt distincta secundum rationem, similem habent ordinem rationis qualem haberent realem si essent distincta realiter, sicut alias dictum est.

60. Si quis autem proterve insisteret in verbis huius auctoritatis, posset faciliter responderi: quod confessio nominis paterni consecuta est creationem mundi et forte nomen paternum, et hoc loquendo de confessione et nomine a quocumque intellectu creato. Sed ipsa paternitas non

[63] Aristot., *Metaph.* V c.2 (1013a31).
[64] Cf. *supra* n.52.
[65] Cf. *supra* n.51.
[66] Cf. *supra*, *Quodl.* q.1 n.50.57.

ternidad misma sólo ha seguido a la natividad del Hijo, como se quiere afirmar en el texto de Hilario, o a la generación del Padre con secuencia de razón, de la que ya se habló. Por esto aparece clara la respuesta a la otra objeción [67], de que la paternidad es relación de quien tiene consigo al generado y, por consiguiente, se distingue de la generación en las criaturas, pues en lo divino, por el contrario, sólo se distingue de ella por la razón.

2. Con qué abstracción o separación puede coexistir la razón de la primera persona

61. De estas dos conclusiones [68], es decir, de que es única en realidad la relación de origen de la primera persona a la segunda y es, sin embargo, distinta de algún modo según razón, puede aparecer claro cómo la primera persona puede permanecer con abstracción de su relación de origen a la segunda. Si se entiende de la permanencia en el ser real, es claro que no lo puede; ni conviene distinguir esta relación en cuanto considerada bajo un aspecto u otro, pues en la realidad es única y, por lo tanto, si se separa o abstrae la única relación real, no permanecerá lo constituido por ella. Si se entiende de la permanencia según consideración del entendimiento y sin contradicción, en el sentido de si por la consideración del entendimiento pudiera permanecer la concepción de la primera persona separada o abstraída la relación de origen entre

est consecuta nec nativitatem Filii, de qua intenditur in auctoritate Hilarii, nec etiam generationem Patris, nisi consecutione rationis, de qua dictum est. Per hoc patet ad aliud quod dicitur de paternitate, quod est habitudo habentis secum genitum, et ideo distinguitur a generatione in creaturis, et per oppositum hic non distinguitur nisi ratione.

2. Cum quali circumscriptione vel abstractione posset prima persona permanere

[28] 61. Ex istis duabus conclusionibus, quomodo scilicet unica est in re relatio originis primae personae ad secundam, quodammodo tamen distincta secundum rationem, patere potest quomodo prima persona manere potest, separata relatione originis ad secundam. Si intelligatur de manere in esse reali, patet quod non; nec oportet distinguere de ista relatione, ut secundum unam rationem vel aliam acceptam, quia quantum ad rem unica est et ita unica separata in re non manet constitutum per ipsam. Si intelligatur de manere secundum considerationem intellectus, et hoc absque implicatione contradictionis, ut sit sensus an in consideratione intellectus, separata relatione originis inter primam personam et secundam, posset manere sine contradictione intellectus primae personae, distinctione

[67] Cf. *supra* n.51.

[68] Cf. *supra* n.48ss.

la primera y la segunda persona, hay que valerse, parece, de la distinción antes indicada [67], de las diversas razones de la misma relación, pues, separada del supósito la relación de origen entre la primera y segunda persona según todas las razones, no permanece en el entendimiento ningún supósito relacionado con la relación de origen; es contradictorio que el entendimiento conciba que la relación de origen no existe en el supósito según ninguna razón y simultáneamente conciba el supósito relacionado con tal relación. Sin embargo, no hay contradicción en que, separada tal relación en el entendimiento según una razón posterior, se conciba el supósito relacionado según la razón anterior. Y estas razones tienen en nuestro entendimiento orden de concebible anterior y posterior, en cuanto son aptas por naturaleza para ser concebidas por objetos que mueven proporcionalmente nuestro entendimiento.

62. Sin embargo, separada la relación de origen a la segunda persona según toda razón suya, sea en cuanto a la indiferencia o indeterminación, sea en cuanto a la actualidad, o la aptitud o la preterición, acaso pudiera aún concebirse sin contradicción un subsistente incomunicable.

63. Si se pregunta por qué se concibiría formalmente como subsistente incomunicable, respondo: Del concepto relativo incomunicable y de la forma absoluta incomunicable podría acaso abstraerse un concepto más indiferente; es decir, la forma o entidad incomunicable, en su singularidad propia, podría concebirse

illa videtur utendum quae prius posita est de diversis rationibus eiusdem relationis; quia ipsa separata secundum omnes illas rationes, et hoc intellectu sic circumscribente eam a supposito, non manet in intellectu aliquod suppositum relatum relatione talis originis, quia quam cito intellectus concipit relationem talem originis secundum nullam rationem inesse supposito, contradictio est quod simul concipiatur suppositum relatum tali relatione; separata tamen illa relatione apud intellectum secundum unam rationem posteriorem, non est contradictio quod maneat in intellectu suppositum relatum secundum rationem priorem. Istae autem rationes in intellectu nostro habent rationem conceptibilis prioris et posterioris, sicut natae essent concipi ab obiectis proportionabiliter motivis nostri intellectus.

[29] 62. Separata tamen relatione originis ad secundam personam secundum quamcumque rationem eius, sive quantum ad indifferentiam, sive indeterminationem, sive quantum ad actualitatem, sive aptitudinem, sive praeteritionem, adhuc forte sine contradictione posset intelligi quis incommunicabiliter subsistens.

63. Sed, si quaeritur quo formaliter intelligeretur esse incommunicabiliter exsistens, respondeo: ab ipso conceptu relativo incommunicabili et ab illa forma absoluta incommunicabili forte posset abstrahi quidam conceptus indifferentior, haec scilicet forma vel entitas incommunicabilis,

[67] Cf. *supra* n.53ss.

como la razón de la incomunicabilidad de la persona, aunque no se la concibiera en ningún singular de un concepto inferior; así concibo a veces no sólo 'ente', sino también 'este ente' o 'esta sustancia', sin concebir determinadamente en mi entendimiento un singular de concepto inferior, por ejemplo, este animal o esta piedra; cuando veo de lejos, aprehendo que algo es cuerpo antes de aprehender que es animal, y aprehendo que es animal antes de aprehender que es este animal. Acaso concibió el concepto indiferente de una forma incomunicable el que concibió el supósito divino sin determinar en su entendimiento si tal supósito era absoluto o relativo. Es necesario afirmar esto de los filósofos, a no ser que declaremos falsos todos sus conceptos de Dios *ad extra*; pues es claro que no concibieron que un supósito relativo mueve el cielo; y, sin embargo, afirmaron que un supósito singular —la acción es del supósito— mueve el cielo. Luego si no concibieron la razón de un supósito incomunicable, indiferente al supósito absoluto y relativo, necesariamente concibieron que un supósito absoluto mueve el cielo, lo que es falso. Ni a lo que acaba de decirse del concepto de algo indiferente a lo absoluto y a lo relativo y del concepto de un supósito incomunicable indiferente al supósito absoluto o relativo repugna lo que se dijo arriba[70]; es decir, que toda entidad 'signada' en la realidad es formalmente absoluta o formalmente relativa; es muy posible que alguien abstraiga un concepto indiferente que ni es absoluto ni relativo; y, sin embargo, todo lo 'signado' existente fuera del alma —todo

et illud in suo singulari proprio posset intelligi esse quo incommunicabile huius personae, licet non intelligatur in singulari aliquo alicuius conceptus inferioris; sicut intelligo aliquando non solum 'ens', sed 'hoc ens' vel 'substantiam hanc', non determinate concipiendo in intellectu meo singulare alicuius inferioris, puta hoc animal vel hunc lapidem; sicut, quando video a remotis, prius apprehendo quod est corpus quam animal et animal quam hoc animal; et istum conceptum indifferentem formae incommunicabilis forte intellexit ille qui concepit suppositum in divinis, non determinando in intellectu suo illud suppositum esse absolutum vel relativum; quomodo oportet dicere de philosophis, nisi ponatur quod omnis eorum de Deo conceptus ad extra sit falsus, quia planum est quod non conceperunt hoc suppositum relativum movere caelum, et tamen aliquod hoc suppositum posuerunt movere caelum, quia actio non est nisi suppositi. Si ergo non conceperunt rationem suppositi incommunicabilis indifferentem ad suppositum absolutum et relativum, necessario conceperunt hoc suppositum absolutum movere caelum, quod est falsum; nec isti quod dictum est de conceptu alicuius indifferentis ad absolutum et relativum et de conceptu incommunicabilis suppositi ad suppositum absolutum vel relativum, repugnat illud, quod dictum est supra, quod quaecumque entitas signata in re vel est formaliter absoluta vel formaliter ad alterum; quia bene possibile est ab aliquibus abstrahi conceptum indifferentem, nec absolutum nec relativum, et tamen quodcumque signatum

[70] Cf. *supra* n.37.

singular existente— es necesaria y determinadamente absoluto o relativo; es decir, la indiferencia de un concepto, que puede ser abstraído de muchos objetos, no concluye que el singular es indiferente a lo absoluto o a lo relativo [71].

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

64. Respuesta al argumento principal [72]:

Aparece claro de la solución de la cuestión que hay que negar su premisa menor. En cuanto a su prueba [73], se concede que la relación que constituye a la primera persona pertenece al origen, es originación activa.

65. A la asunción [74] de que la acción presupone el supósito, respondo: La primera entidad incomunicable no presupone ser incomunicable ninguno ni, por consiguiente, presupone supósito, que es ser incomunicable. Ahora bien, la primera acción productiva, o la producción primera, o la originación activa es la primera entidad incomunicable en lo divino, pues sólo le precede la memoria perfecta o la esencia, y tanto la una como la otra es comunicable. La primera producción, en cambio, no puede ser comunicada; de lo contrario, lo producido por ella se produciría a sí mismo, lo que es imposible; como dice Agustín [75], ninguna mente lo concibe. Por lo tanto, si la afirmación de que la acción

exsistens extra animam necessario et determinate est hoc vel illud, ita quod indifferentia conceptus abstrahibilis a pluribus non concludit indifferentiam singularis exsistentis ad hoc vel illud.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

[30] 64. Ad argumentum principale:

Patet in solutione quaestionis quod minor est neganda; et, ad probationem eius, conceditur quod illa relatio constituens primam personam pertinet ad originem, imo ipsa est originatio activa.

65. Et cum accipitur quod actio praesupponit suppositum, respondeo: quod prima entitas incommunicabilis non praesupponit aliquod ens incommunicabile, nec per consequens praesupponit suppositum, quia suppositum est ens incommunicabile; actio autem prima productiva sive productio prima vel originatio activa est prima entitas incommunicabilis in divinis, quia illa nihil praecedit nisi memoria perfecta vel essentia, et totum hoc est communicabile. Sed primum producere non potest communicari, quia tunc productum per illud produceret se, quod est impossibile; nulla enim mens hoc capit secundum Augustinum I *De Trinitate* cap.1. Cum ergo

[71] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.25 (V 371-376); d.8 n.137-150 (IV 221-227).
[72] Cf. *supra* n.1.
[73] Cf. ibid.
[74] Cf. ibid.
[75] Augustin., *De Trin.* I c.1 n.1: PL 42,820.

sólo puede ser del supósito existente se refiere al ser hipostático, puede entenderse, o del supósito que existe con entidad anterior a la acción, o del supósito que existe formal e hipostáticamente por ella. Puede, pues, entenderse doblemente. Entendida del primer modo, es falsa; no hay en Dios entidad hipostática, como tampoco hay nada incomunicable antes de la acción. Entendido del segundo modo, es verdadera; el ente existe hipostáticamente por la acción, por ella existe incomunicablemente.

66. Se arguye en contra: Todo 'hacer' presupone 'ser'; luego el hacer no puede ser la primera razón del ser del agente.

Respondo: El 'ser' en lo divino puede tomarse por ser simplemente o por ser incomunicable. Simplemente, sólo hay un ser único en Dios, como se dijo repetidas veces con citas de Agustín al hablar de la esencia. Pero el ser incomunicable o hipostático es vario en Dios; hay en El distintas personas. Por lo tanto, si en el caso quieres decir que el 'hacer' presupone 'ser' simplemente, que es ser *ad se,* lo concedo. Pero si entiendes que 'hacer' presupone 'ser' hipostático, que en el caso sólo es ser *ad alterum* —relativo—, ello es falso; el 'hacer' es el primer ser *ad alterum,* como la acción productiva es la primera relación *ad alterum.*

67. Podrás argüir: El 'hacer' no sólo presupone un 'ser', sino que presupone un ser que puede hacer, pues la nada nada hace. Ahora bien, en el caso, el que puede hacer sólo es el supósito. Luego el 'hacer' presupone el supósito.

Respondo: En el caso, el poder hacer no es presupuesto de

accipitur quod actio non potest esse nisi supposito exsistentis, si intelligatur hoc de esse hypostatico, potest intelligi vel supposito exsistentis aliqua entitate priori ipsa actione, vel supposito exsistentis hypostatice ipsa actione formaliter, et sic dupliciter potest intelligi; primo modo, est falsa, quia non est ibi entitas hypostatica, quia nec incommunicabile ante actionem; secundo modo, est vera, quia ipsa actione est ens hypostatice, quia incommunicabiliter.

66. Sed arguitur contra hoc: Quia omne 'agere' praesupponit 'esse'; ergo 'agere' non potest esse prima ratio essendi ipsius agentis.

Respondeo: 'Esse' in divinis potest accipi vel pro esse simpliciter vel pro esse incommunicabili; simpliciter non est ibi nisi unicum esse, sicut saepe dictum est per Augustinum, ut essentiae; esse autem incommunicabile sive hypostaticum est ibi aliud et aliud, sicut alia et alia persona. Si ergo accipias in proposito quod 'agere' praesupponit 'esse simpliciter', quod est esse ad se, concedo. Si autem accipias quod 'agere' praesupponit 'esse hypostaticum', quod in proposito non est nisi esse ad alterum, falsum est; quia ipsum 'agere' est primum esse ad alterum, sicut ipsa actio productiva est prima habitudo ad alterum.

67. Et si arguas quod non solum 'agere' praesupponit quodcumque 'esse', sed praesupponit potens agere; si enim nihil est potens agere, tunc non erit actio; sed potens agere nihil est in proposito nisi suppositum; ergo ut prius agere praesupponit suppositum.

[31]. Respondeo: hic posse agere nullo modo a parte rei praesuppo-

ningún modo por el hacer *ex parte rei* —el agente es primeramente capaz por el hacer mismo—, pero presupone aquello por lo que como —por principio formal— el ente tiene poder de hacer. Esto y todo lo dicho en la solución de este argumento puede aparecer claro si se concibe que entre la primera y segunda persona hay una relación única de origen, pues es una producción activa única y hay relación del producente a lo producido. Sin embargo, como comúnmente hablamos de la producción como de relación, concebimos que aquélla —la producción activa— tiene un fundamento; cuando hablamos de ella la concebimos como teniendo principio formal productivo. Por lo tanto, si alguien concibe sin dificultad que la relación no presupone supósito, sino sólo esencia —que es cuasi fundamento, como se concede comúnmente según la vía común—, no tendrá dificultad en concebir que tal acción no presupone supósito ni como agente ni como capaz de hacer, sino sólo la esencia, que es como la razón formal de hacer.

68. Si contra ello se arguye: La acción en lo divino no es puramente relación, sino algo absoluto, respondo: Aunque este dicho sería negado por algunos respecto de las criaturas —al menos tratándose de la acción productiva, pues no parece que la razón de la producción activa pueda entenderse como absoluta, sino como relativa—, sin embargo, sea de ello lo que fuere [76], en lo divino la acción productiva es meramente relación; como dice Agustín [77], todo lo que es en lo divino o se dice según sustancia

nitur ipsi agere, imo agens est primo potens ipso agere, sed praesupponit illud quo ut principio formali aliquid est potens agere. Istud et omnia dicta in solutione istius argumenti patere possunt, si concipiatur hoc quod aliqua habitudo realis unica originis est inter primam personam et secundam; illa enim unica est productio activa, et est habitudo producentis ad productum; sed ut communiter loquimur de productione tanquam de habitudine vel relatione, concipimus ipsam habere aliquid ut fundamentum; quando loquimur de ea actione, concipimus eam habere principium formale productivum. Si ergo alicui non est difficile concipere quod relatio non praesupponit suppositum, sed tantum essentiam, quae est quasi fundamentum, sicut conceditur communiter secundum communem viam, non est ei difficile concipere quod actio non praesupponit suppositum, neque ut agens neque ut potens agere, sed tantum praesupponit essentiam, quae est quasi ratio formalis agendi.

[32] 68. Si contra istud arguitur: 'Actio in divinis non est pure relatio, sed aliquid absolutum'; hoc dictum, licet in creaturis a quibusdam negaretur, saltem de actione productiva, quia non videtur quod ratio productionis activae possit intelligi ad se sed ad alterum, tamen, quidquid sit de hoc, in divinis actio productiva est mere habitudo; quia, secundum Augustinum V *De Trinitate* cap. 5 et 10, omne quod est in

[76] En *Ordinatio* IV d.13 q.1 n.9-11 (ed. Vivès XVII 668-669) prueba ampliamente que los seis últimos predicamentos son relaciones extrínsecamente advenientes.

[77] Augustin., *De Trin.* V c.5 n.6: PL 42,914.

o según relación, y lo que se dice según sustancia, es común a las tres personas. Luego todo origen, llámesele acción o pasión, es formalmente relación.

69. Si, por fin, se arguye lógicamente: Toda acción denomina algún agente y, en el caso, sólo denomina al supósito. Ahora bien, lo que denomina presupone aquello que denomina. Luego esta acción presupone al supósito; la respuesta aparece clara de la contestación dada al primer argumento del tercer artículo de la cuestión precedente [8]. Como se dijo allí, nada personal se predica en lo divino con denominación propia de un sujeto incomunicable, de que ahora hablamos, aunque acaso podría decirse que se predica denominativamente de un sujeto que significa la esencia común en concreto, como 'Dios es generante'. No es necesario hablar aquí de tal denominación, pues se predica de algo contenido bajo el sujeto. La causa de por qué no hay en Dios propiamente denominación o predicación denominativa de sujeto no-trascendente es que la predicación denominativa del sujeto sólo se da propiamente en concreto, y no es de lo que incluye la propiedad, sino del sujeto receptivo de la propiedad. Pero, en lo divino, la propiedad personal no se predica de algo no-trascendente en concreto, sino de la persona que es constituida por ella y que, por lo mismo, la incluye. Luego no se predica de ella denominativamente; sólo

divinis aut secundum substantiam dicitur aut ad alterum, et quod secundum substantiam dicitur commune est; origo igitur quaecumque, sive dicatur actio sive passio, formaliter est relatio.

69. Si tandem arguitur logice: Omnis actio denominat aliquod agens, sed in proposito non denominat nisi suppositum; denominans autem praesupponit illud quod per ipsum denominatur; ergo etc.; ad hoc, patet ex responsione ad primum argumentum in tertio articulo quaestionis praecedentis: ut dictum est, quod nullum personale in divinis proprie praedicatur denominative de aliquo subiecto incommunicabili de quo est modo sermo, licet forte posset dici praedicari denominative de aliquo significante essentiam communiter in concreto, ut 'Deus est generans'. De tali denominatione non oportet hic loqui, quia talis praedicatio denominativa verificatur pro aliquo contento sub subiecto. Quare autem non sit ibi proprie denominatio sive praedicatio denominativa de subiecto non transcendente, causa est quia proprie praedicatio denominativa de subiecto non est nisi in concreto et non de eo quod includit proprium, sed de subiecto receptivo proprii. Proprietas autem personalis in divinis non praedicatur de aliquo in concreto non transcendente, nisi de ipsa persona constituta per ipsam, et ita includente ipsam; ergo de illa non denominative praedicatur, sola autem essentia est ibi quasi subiectum

[8] *supra* Quodl. q. 5 n. 10.

la esencia es en Dios cuasi sujeto receptivo de tal propiedad; pero no se predica de ella en concreto, por la razón que se indicará al fin del primer artículo de la cuestión siguiente [79].

receptivum talis proprietatis, sed de essentia non praedicatur in concreto propter causam quae tangetur in fine primi articuli quaestionis sequentis.

[79] Cf. *infra*, *Quodl.* q.5 n.13-15.

CUESTION V

Si la relación de origen es formalmente infinita

Resumen.—La relación de origen no es formalmente infinita. 'Ser infinito' es el que posee toda la entidad del modo en que es posible. O es el ser que excede a todo ser finito más allá de toda proporción asignable. De ello se infiere que la infinidad no es una pasión o propiedad atributal del ente al que conviene, sino un modo intrínseco. Circunscrita o abstraída toda propiedad o cuasi propiedad, la infinidad permanece incluida en la entidad.

En la cuestión no se inquiere si la relación es idéntica al ser infinito; se supone que es idéntica a la esencia. Se inquiere si es infinita según su propia entidad, en cuanto se distingue de la esencia. Por lo tanto, no es correcta la respuesta: La relación es infinita, porque la esencia, con la que se identifica, es infinita. Tal respuesta encierra una falacia: de la predicación idéntica infiere predicación formal de la infinidad respecto de la relación.

La paternidad —y dígase lo mismo de las demás relaciones personales— no es formalmente infinita. Se prueba por las siguientes razones. Primera: no pueden darse muchos infinitos formales realmente distintos. Si comparamos dos infinitos entre sí, uno de ellos posee toda la perfección simple posible en un ser; ningún ser al que falta alguna perfección es sumamente perfecto, y toda perfección simple es composible con otra perfección simple. Si comparamos el infinito intensivo con los entes finitos en general, un infinito termina la dependencia de todos los seres finitos. No pueden terminar tal dependencia varios infinitos, pues ninguno de ellos la terminaría suficientemente. Además, si se asciende en los seres según orden esencial, se llega a un ser. Si comparamos el infinito con el entendimiento y la voluntad de Dios, estas potencias no pueden ser saciadas o beatificadas por varios objetos infinitos. Un objeto infinito les es adecuado o primero con primacía de adecuación, de virtud y de perfección.

Segunda razón: Toda perfección simple es comunicable; pues, según San Anselmo, en cualquier supósito, la perfección simple es mejor que lo incomposible con ella. La relación de origen es incomunicable. Por lo tanto, no es perfección simple; es incomposible con otro; no es mejor tenerla que no tenerla. Síguese que no es infinita.

Tercera razón: Las relaciones divinas no son infinitas, porque la perfección simple puede predicarse en abstracto de cualquiera composible con ella en el mismo supósito, mientras la relación de origen no se predica de este modo. Por ejemplo, la paternidad no se predica de la espiración activa; de lo contrario, la procesión del Hijo no se distinguiría de la procesión del Espíritu Santo.

En la prueba —amplia— de la mayor se explica cómo en Dios ciertas predicaciones son verdaderas en concreto y en abstracto; por ejemplo, 'Dios es Padre', 'la deidad es paternidad' y otras son verdaderas en concreto, no en abstracto; por ejemplo, es verdadera la proposición 'el espirante es generante', mientras

no lo es la proposición 'la espiración es generación'. La razón de esta diferencia es que en la última predicación ningún extremo es infinito, mientras en las otras, uno de los extremos es infinito, o se afirma la identidad por razón del supósito. Si se abstrae de él, no hay infinidad, y la predicación es falsa, como en el ejemplo dado.

1. *Planteamiento de la cuestión y argumentos en pro y en contra.*—Consiguientemente, se inquiere sobre la relación de origen en lo divino, sobre su perfección intrínseca, y la cuestión es: Si la relación de origen es formalmente infinita [1].

Se arguye que no es infinita:

Todo lo que es formalmente infinito es perfección simple, pues no puede darse ser más perfecto que el formalmente infinito. La relación de origen no es perfección simple. Luego no es infinita.

2. Prueba de la menor: Una persona tiene relación de origen que otra no tiene. Por lo tanto, si la relación de origen fuera perfección simple, una persona poseería alguna perfección simple de la que otra carecería, lo que es inconveniente.

3. En contra de esta tesis se arguye:

El ente se divide en finito e infinito antes que en los diez géneros. Luego todo ente, aunque no pertenezca a ningún género, será finito o infinito. La relación de origen no es finita; de lo contrario, no sería realmente idéntica a la esencia divina; lo finito

QUAESTIO V

Utrum relatio originis sit formaliter infinita

1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Consequenter quaeritur de relatione originis in divinis quantum ad perfectionem suam intrinsecam. Et est quaestio: utrum relatio originis sit formaliter infinita.

[1]. Arguitur quod non:

Quia quidquid est formaliter infinitum est perfectio simpliciter, quia non potest esse magis perfectum quam infinitum formaliter; relatio originis non est perfectio simpliciter; ergo etc.

2. Probatio minoris: Una persona habet relationem originis, quam alia non habet; si igitur illa esset perfectio simpliciter, una persona haberet aliquam perfectionem simpliciter qua alia careret, quod est inconveniens.

3. Oppositum arguitur sic:

Ens dividitur per finitum et infinitum prius quam descendat in decem genera; ergo quodcumque ens, etsi non sit in aliquo genere, erit finitum vel infinitum; relatio originis non est finita, quia tunc non esset idem

[1] Estas primeras palabras se hallan en Wading-Vivès al fin de la cuestión anterior.—Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.13 n.39 (V 84-85); d.3 n.1-107 (III 1-68).

no puede ser realmente idéntico a lo infinito. Luego es formalmente infinita.

4. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión hay que resolver tres puntos: Primero, se explicará el sentido de la cuestión; segundo, se establecerá lo que debe sostenerse respecto de ella; tercero, se excluirán las dudas contra la solución dada.

ARTICULO 1

Sentido de la cuestión

5. *Noción de infinito.*—En cuanto a lo primero, lo 'infinito', según el Filósofo [2], "es aquello en que, por mucho que se substraiga de su cantidad, siempre queda algo que substraer". La razón es que el infinito en cantidad —de la que habla el Filósofo— sólo puede tener ser en potencia, recibe siempre ser después de ser; por eso, tómese de él cuanto se quiera, lo que se tome será finito, una parte del todo infinito potencial, y, por lo tanto, quedará algo más que substraer de él. De ello concluye que, como el infinito cuantitativo tiene ser *in fieri*, en hacerse y en potencia, no tiene razón de todo. Un 'todo' es el ser fuera del cual no hay nada. Pero fuera del ser del infinito cuantitativo hay siempre algo. Luego no es perfecto. Es perfecto el ser al que no falta perfección. A este infinito cuantitativo siempre falta algo.

realiter essentiae divinae, finitum enim non potest esse idem realiter infinito; igitur ipsa est formaliter infinita.

4. *Ad quaestionem.*—Hic sunt tria videnda: Primo, de intellectu quaestionis. Secundo, quid est tenendum de quaestione. Tertio, dubia occurrentia excludentur.

ARTICULUS 1

De intellectu quaestionis

[2] 5. *Notio infiniti.*—De primo: 'Infinitum', secundum Philosophum III *Physicorum*, "est cuius quantitatem accipientibus, id est, quantumcumque accipientibus, semper aliquid restat accipere"; et ratio est: quia infinitum in quantitate, sicut loquitur Philosophus, non potest habere esse nisi in potentia, accipiendo semper alterum post alterum; et ideo quantumcumque accipiatur illud non est nisi finitum et quaedam pars totius infiniti potentialis, et ideo restat aliquid alterum ipsius infiniti accipiendum. Ex hoc concludit quod, sicut infinitum habet esse in fieri et in potentia in quantitate, ita non habet rationem totius; quia 'totum' est cuius nihil est extra; sed extra illud infinitum, hoc est, extra illud quod habet esse de ipso, semper est aliquid extra; nec est perfectum, quia perfectum est cui nihil perfectionis deest; si isti semper aliquid deest.

[2] Aristot., *Physic.* III c.6 (207a7-9).

6. De lo que antecede se arguye en favor de la conclusión intentada. Cambiemos, si cabe, el concepto de infinito cuantitativo en potencia en concepto de infinito cuantitativo en acto. Si la cantidad del infinito creciera siempre necesariamente por recepción sucesiva de partes, pudiéramos imaginar que todas las partes receptibles fueran recibidas o permanecieran simultáneamente, y tendríamos una cantidad infinita en acto, pues sería en acto tanta cuanto sería en potencia. En esta hipótesis, todas las partes, que en sucesión infinita serían reducidas a acto y tendrían ser una después de otra, serían concebidas simultáneamente actualizadas. Tal infinito en acto sería verdaderamente un todo y un todo verdaderamente perfecto; sería un todo, pues nada suyo quedaría fuera, y sería perfecto, porque nada le faltaría; más, ninguna cantidad podría añadírsele; de lo contrario, podría ser excedido.

7. De lo que precede se arguye ulteriormente: Si en los entes concebimos uno que es actualmente infinito en entidad, debemos concebirlo proporcionalmente a la cantidad infinita actual imaginada, es decir, como ente infinito que no puede ser excedido en entidad, y será verdaderamente un todo perfecto. Será un 'todo' ciertamente; el infinito en cantidad no carecería de ninguna parte suya ni de parte de cantidad, pero toda parte suya estaría fuera de otra y, por lo mismo, el todo constaría de elementos imperfectos. El infinito en ser, por el contrario, no tiene entidad fuera de entidad de ese modo; su totalidad no depende de elementos entitativamente imperfectos. Un todo en entidad es el que no tiene ninguna parte extrínseca; de lo contrario, no sería un todo en

6. Ex hoc ad propositum: commutemus rationem infiniti in potentia in quantitate in rationem infiniti in actu in quantitate, si posset ibi esse in actu. Si enim nunc necessario semper cresceret quantitas infinita per acceptionem partis post partem, sic et imaginaremur omnes partes acceptibiles esse simul acceptas vel simul remanere, haberemus infinitam quantitatem in actu, quia tanta esset in actu, quanta esset in potentia. Et omnes illae partes, quae in infinita successione essent reductae in actum et haberent esse post alias, tunc simul essent in actu conceptae; illud infinitum in actu vere esset totum, et vere perfectum totum, quia nihil sui esset extra; perfectum esset, quia nihil sibi deesset, imo nihil posset adici secundum rationem quantitatis, quia tunc posset excedi.

[3] 7. Ex hoc ultra: Si in entibus intelligamus aliquid infinitum in entitate in actu, illud debet intelligi proportionabiliter quantitati imaginatae infinitae in actu, sic ut ens illud dicatur infinitum quod non potest ab aliquo in entitate excedi, et ipsum vere habebit rationem totius et perfecti. Totius quidem, quia licet totum infinitum actu in quantitate nulla parte sui nec etiam parte quantitatis talis careret, tamen quaelibet pars esset extra aliam, et sic totum esset ex imperfectis. Sed ens infinitum in entitate sic nihil entitatis habet extra, quia nec eius totalitas dependet ex aliquibus imperfectis in entitate, sic enim totum est quod nullam

sentido absoluto. Y será un todo 'perfecto': Similarmente, aunque el infinito cuantitativo en acto fuera perfecto cuantitativamente, porque, considerado en su totalidad, no carecería de cantidad alguna; sin embargo, cada parte suya carecería de la cantidad de las otras; es decir, tal infinito no sería cuantitativamente perfecto si sus partes no fuesen imperfectas. El ente infinito, por el contrario, es de tal modo perfecto que ni él ni parte alguna suya carece de nada.

8. Por lo tanto, de la noción de infinito dada en la *Física*[3] aplicada imaginariamente, si cabe, a la infinidad actual en cantidad y ulteriormente a la infinidad actual en entidad —en la que cabe—, podemos concebir cómo debe admitirse un ente intensivamente infinito en perfección o en virtud.

9. Según lo dicho, podemos describir el 'infinito en entidad' como 'el ser que posee toda entidad del modo en que un ser puede poseerla'. Se añade 'del modo', etc., porque un ser no puede poseer por identidad real y formalmente toda entidad. Puede describirse también por exceso, respecto de todo ser finito: El ente infinito es 'el que excede todo ente finito, no según alguna proporción determinada, sino más allá de toda proporción determinada o determinable'. Tómese, por ejemplo, la entidad 'blancura"; es excedida, supongamos, por otra entidad, ex. gr., por la ciencia, tres veces; por el alma intelectiva, diez veces; por el ángel supremo, cien veces. De cualquier modo que se procediera en los entes, siempre habría que indicar en qué proporción determinada el su-

habet partem extrinsecam, quia tunc non esset totaliter totum; ita etiam quamvis infinitum in actu esset perfectum in quantitate, quia sibi secundum se totum nihil quantitatis talis deesset, tamen cuilibet parti eius deesset aliquid quantitatis, quae scilicet esset in altera, nec ipsum esset sic perfectum, nisi quodlibet eius esset imperfectum. Sed ens infinitum sic est perfectum quod nec sibi nec alicui eius deest aliquid.

8. Sic ergo, ex ratione infiniti posita in III *Physicorum*, 1, applicando secundum imaginationem ad infinitatem actualem in quantitate, si esset possibilis, ulterius applicando ad infinitatem actualem in entitate, ubi est possibilis, habemus aliqualem intellectum qualiter concedendum est ens infinitum intensive, sive in perfectione vel in virtute.

[4] 9. Ex hoc, possumus ens 'infinitum in entitate', sic describere quod 'ipsum est cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno'; et hoc pro tanto additur, quia non potest in se realiter et formaliter per identitatem omnem entitatem habere. Potest etiam describi per excessum ad quodcumque aliud ens finitum sic: 'Ens infinitum est quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem determinatam proportionem vel determinabilem'. Verbi gratia, accipiatur haec entitas 'albedo'; exceditur ab alia entitate, quae est scientia, in triplo; iterum exceditur ab anima intellectiva in decuplo; iterum a supremo angelo esto quod in centuplo; qualitercumque procedis in entibus, semper esset dare

[3] Aristot., *Physic.* III c.6 (207a7-9).

premo excedería al ínfimo. No quiere decirse que haya en los entes proporción matemática en sentido propio; pues el ángel, siendo simple, no consta de una entidad inferior *plus* adiciones. Ello debe entenderse según proporción de virtud y de perfección, como se entiende el exceso en las especies. De este modo, por oposición, el infinito excede en entidad lo finito más allá de toda proporción asignable.

10. *La infinidad no es propiedad, sino modo intrínseco del ente.*—Síguese que la infinidad intensiva no es como una pasión que adviene extrínsecamente al ente, ni es tampoco como la 'verdad' y la 'bondad', que se dicen pasiones o propiedad del ente, sino que es un modo intrínseco del ente infinito. De tal modo es la infinidad intrínseca al ente infinito que, si abstraemos de tal ser todas sus propiedades o cuasi-propiedades, la infinidad no queda excluida, sigue incluida en la entidad única [4]. Por ello, de la entidad considerada 'precisamente', es decir, sin propiedad alguna, cabe decir en verdad que posee magnitud intrínseca propia de virtud, y no magnitud finita —que le repugna—, sino infinita. El infinito tomado 'precisamente', no bajo alguna razón de propiedad atributal, como, por ejemplo, de bondad o de sabiduría, puede ser comparado también según orden esencial a los seres que excede, y excede no según una proporción determinada, sino más allá de toda proporción determinada o determinable, pues, de lo contrario, sería finito. Luego el modo intrínseco del

in qua proportione determinata supremum excedit infimum; non quod ibi sit proprie proportio talis quali utuntur mathematici, quia non constat angelus ex aliquo inferiori cum aliquo addito, cum sit simplicior, sed intelligendum est hoc secundum proportionem virtutis et perfectionis, sicut est excessus in speciebus. Hoc modo, per oppositionem, infinitum excedit in entitate finitum ultra omnem proportionem assignabilem.

10. *Infinitas non est proprietas sed modus intrinsecus entis.*—Ex hoc sequitur quod infinitas intensiva non sic se habet ad ens, quod dicitur infinitum, tanquam quaedam passio extrinseca adveniens illi enti; nec etiam eo modo quo 'verum' et 'bonum' intelliguntur passiones vel proprietates entis, imo infinitas intensiva dicit modum intrinsecum illius entitatis, cuius est sic intrinsecum, quod circumscribendo quodlibet quod est proprietas vel quasi proprietas eius, adhuc infinitas eius non excluditur, sed includitur in ipsa entitate, quae est unica. Unde de ipsa entitate praecisissime accepta, absque scilicet quacumque proprietate, verum est dicere quod aliquam magnitudinem propriam virtutis habet sibi intrinsecam, et non magnitudinem finitam, quia ipsa repugnat sibi; ergo infinitam. Ipsum etiam infinitum, praecisissime acceptum non sub aliqua ratione proprietatis attributalis ut bonitatis vel sapientiae, potest comparari secundum ordinem essentialem ad aliqua quae excedit, et non secundum aliquam proportionem determinatam, quia tunc esset finitum; intrinsecus ergo modus cuiuslibet infiniti intensive est ipsa infinitas, quae intrinseca

[4] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.8 n.108-109 (IV 202-203); IV d.11 q.1 n. 30-33 (ed. Vivès XVII 687-689).

ser intensivamente infinito es la misma infinidad que intrínsecamente implica, que de nada carece y excede todo ser finito más allá de toda proporción determinable.

11. Este corolario se confirma por el Damasceno[5], quien escribe que la esencia es un piélago infinito y sin límites de sustancia. Luego, la sustancia, en cuanto es lo absolutamente primero en lo divino y es llamada piélago por él, es infinita y sin límites. Ahora bien, la sustancia en este sentido no incluye ni la verdad ni la bondad ni alguna otra propiedad atributal. Luego la infinidad es modo más intrínseco de la esencia que cualquier atributo.

12. *La relación no puede ser infinita.*—Expuesta la noción de infinito, abordemos la cuestión que se inquiere, es decir, si la relación puede ser formalmente infinita. No se investiga si la relación es realmente idéntica a algo infinito. Sobre este punto, la opinión común no duda; es realmente idéntica a la esencia[6]. Tampoco se investiga si la relación es infinita por la esencia, sino si la relación considerada formalmente, es decir, según su entidad propia, que es entidad *ad alterum*, es intensivamente infinita con infinidad propia; en otras palabras, se inquiere si la infinidad intensiva es un modo intrínseco *per se* de la entidad propia de la paternidad en cuanto tal, y de tal manera intrínseco *per se*, que dicha entidad *a otro*, no sólo por razón de algo realmente idéntico a ella, sino aun sin la inclusión de otra entidad fuera de la suya

dicit ipsam esse cui nihil deest et quod excedit omne finitum ultra omnem proportionem determinabilem.

11. Et istud corollarium confirmatur per Damascenum cap.7, ubi ipse vult quod essentia dicit pelagus substantiae infinitum et interminatum. Substantia ergo, secundum quod habet rationem omnino primi in divinis et vocatur ab eo pelagus, sic ipsa est infinita et interminata; sic autem non includitur in ea nec veritas, nec bonitas, nec aliqua proprietas attributalis; ergo ipsa infinitas est magis modus intrinsecus essentiae, quam aliquod attributum.

[5] 12. *Relatio non potest esse infinita.*—Viso de infinito, de hoc quod quaeritur videamus, scilicet si relatio formaliter posset esse infinita. Hoc enim non est quaerere si relatio sit eadem realiter alicui infinito, de quo non est dubium communiter loquendo, quia realiter est eadem essentiae; nec etiam est quaerere si relatio sit per identitatem illud infinitum; sed est quaerere si relatio formaliter, hoc est secundum suam entitatem propriam quae est entitas ad alterum, sit infinita intensive infinitate illius entitatis; hoc est, si entitati propriae huius paternitatis, ut est entitas propria huius paternitatis, sit infinitas intensiva modus per se intrinsecus; ita per se intrinsecus quod non tantum ratione alicuius alterius quod sit realiter illi entitati idem, sed non includendo aliquam iden-

[5] Damasc., *De fide orth.* I c.9: PG 94,835.

[6] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.411ss. (II 362ss); d.8 n.218-222 (IV 274-277). II d.1 q.4 n.5ss (ed. Vivès XII 98ss).

y con la abstracción de todo menos de su entidad relativa, sería en sí misma intensivamente infinita.

13. De lo que antecede aparece inmediatamente claro que no sirve la respuesta comúnmente dada, es decir, que la relación de origen es formalmente infinita porque es esencia, y la esencia es infinita. Pues no se inquiere si es una cosa formalmente infinita por identidad, sino si ella, la relación, es del primer modo *per se* una entidad cuyo modo intrínseco *per se* es la infinidad. Por eso, si se arguye: 'La divinidad es infinita, la paternidad es divinidad, luego es infinita', el argumento no concluye. La mayor es verdadera de la predicación formal, mientras la menor sólo es verdadera de la predicación por identidad. La paternidad es deidad, según todos. Luego no puede inferirse una conclusión en la que hay predicación formal; los extremos no pueden tener en la conclusión identidad mayor que la que tienen con el medio en las premisas[7]. Por eso, de una premisa en materia necesaria y de otra en materia contingente sólo se sigue una conclusión contingente o una unión contingente de los extremos. Ahora bien, si en la conclusión no se obtiene una predicación formal, es decir, 'la paternidad es infinita', no se tendrá la conclusión intentada, como aparece claro del sentido antes expuesto[8]. Sólo se tendrá que la paternidad es infinita por su identidad con otra entidad, con la esencia.

14. Si se intenta concluir una predicación formal —no sólo una predicación por identidad—, habrá cambio de predicación

titatem nisi istam, imo circumscribendo quodlibet praeter istam ad alterum, adhuc esset entitas illa, quae est ad alterum, intensive infinita in seipsa.

13. Ex hoc patet statim quod responsio illa, quae communiter datur, non est ad quaestionem, utpote dicendo quod relatio originis est infinita formaliter, quia essentia est infinita, et illa relatio est essentia; non enim quaeritur si sit per identitatem aliqua res quae sit formaliter infinita, sed quaeritur an ipsa per se primo modo sit illa res cuius modus per se intrinsecus sit infinitas; et ideo si sic arguitur, 'divinitas est infinita, paternitas est divinitas; ergo' etc. patet quod argumentum non concludit; quia maior est vera de praedicatione formali; minor autem non nisi de praedicatione per identitatem; paternitas est deitas, secundum omnes; ergo non potest inferri conclusio, in qua est praedicatio formalis, quia non potest maior identitas concludi in conclusione extremorum, quam sit identitas eorum ad medium in praemissis. Unde ex altera de necessario et altera de contingenti, non sequitur conclusio nisi contingens vel unio contingens extremorum; nisi autem in conclusione haberetur praedicatio formalis huius, scilicet, 'paternitas est infinita', non haberetur propositum, sicut patet per intellectum prius expositum, quia non haberetur nisi quod per identitatem est res quaedam, quae est infinita.

[6] 14. Si autem intendas concludere praedicationem formalem, et

[7] Cf. *supra* nota 6 y *Ordinatio* I d.5 n.17-24 (IV 17-23).
[8] Cf. *supra* n.12.

por identidad en predicación formal; habrá, por lo tanto, falacia de figura de dicción en la ilación, se cambiará el *quale quid* (la quididad) en *hoc aliquid* (este sujeto singular): es decir, se interpretará que el medio, o sea, la quididad, es este sujeto. Parejamente, por fuerza de la ilación de la predicación formal se intenta inferir *hoc aliquid*, que de otro modo no se inferiría. Pero la otra predicación, la otra premisa [9], sólo fue verdadera por identidad. Luego, cambiando la predicación por identidad en predicación formal, se interpreta, parece, que ambas predicaciones en las premisas fueron formales. Lo que no es cierto; la menor sólo se puede verificar de la predicación por identidad.

15. Cabe decir brevemente que, hablando con propiedad, esta conclusión 'la paternidad es infinita', no es verdadera; y la razón es el modo formal de significar del abjetivo. Como el abjetivo significa la forma en cuanto es forma del ser del que se dice, sólo puede predicarse con predicación formal. Y, en tal caso, como se indicó [10], la inferencia implica una falacia de figura de dicción. Luego, si el infinito no se predica formalmente de la paternidad simplemente, la conclusión es falsa. Por lo tanto, si la conclusión se entiende de la identidad real de algo infinito con la paternidad, sólo debe inferirse esta conclusión: 'la paternidad es algo

non tantum per identitatem, ibi esset commutatio praedicationis identicae in praedicationem formalem, et ideo in illatione est fallacia figurae dictionis; commutatur enim 'quale quid' in 'hoc aliquid', id est, interpretatur medium, quod est 'quale quid', esse 'hoc aliquid', quia sicut ille qui ex medio dicente 'quale quid' infert medium dicens hoc aliquid, ita hic, ex vi illationis talis praedicationis formalis, intendit inferre, ac si esset hoc aliquid ex vi illationis, quae aliter non teneretur; altera autem non fuit vera, nisi per identitatem; ergo commutans praedicationem per identitatem in formalem, videtur interpretari utramque praedicationem in praemissis fuisse formalem; sed non est ibi praedicatio formalis, quia non potest illa minor verificari nisi per praedicationem identicam.

15. Potest autem breviter dici quod conclusio ista, 'paternitas est infinita', proprie loquendo, non est vera; et ratio est ex modo significandi formali adiectivi; quia significat formam, ut forma est eius de quo dicitur, propter istam proprietatem, adiectivum non potest praedicari nisi praedicatione formali, et tunc inferendo ex praemissis erit fallacia figurae dictionis, secundum modum prius assignatum. Si ergo infinitum non dicitur formali praedicatione de paternitate simpliciter, conclusio est falsa; sic ergo intelligendo conclusionem de identitate reali alicuius infiniti ad paternitatem, tantummodo debet inferri haec conclusio, scilicet quod paternitas est aliquid quod est infinitum; sed quaestio habet specialem diffi-

[9] Es decir 'la paternidad es divinidad'; cf. *supra* n.13.
[10] Cf. *supra* n.14.

que es infinito'. La cuestión ofrece especial dificultad si la conclusión se entiende de otro modo, es decir, de la infinidad que fuera el modo formal intrínseco de la paternidad según su entidad.

ARTICULO II

Solución de la cuestión: la paternidad no es infinita

16. *Esta conclusión se prueba con tres razones.*—En cuanto al artículo segundo, mantengo, según lo ya expuesto [11], esta conclusión: 'La paternidad no es formalmente infinita'. Hay tres razones para probarla. La primera se basa en la unidad del ente infinito; la segunda, en su comunicabilidad; la tercera, en su simplicidad e incomposibilidad; pues el ser intensivamente infinito es único e implurificable, no es cerrado, sino comunicable, y es incomposible con otro ser.

1. Primera prueba principal

17. La primera razón se forma así:

No pueden darse varios seres realmente distintos y formalmente infinitos. Pero hay varias relaciones de origen realmente distintas. Luego no son formalmente infinitas en intensidad. Ni,

cultatem secundum quod alio modo intelligitur, scilicet de infinitate, quae sit formalis modus intrinsecus paternitatis secundum suam entitatem.

ARTICULUS II

Quaestionis solutio; paternitas non est infinita

[7] 16. *Conclusio tripliciter probatur.*—De secundo articulo, teneo hanc conclusionem, secundum quod expositum est: 'Paternitas non est formaliter infinita'. Et ad hoc sunt tres rationes: Prima ratio sumitur ex entis infiniti unitate. Secunda, ex eius communicabilitate. Tertia, ex eius simplicitate et incompossibilitate; siquidem ens infinitum intensive est unicum implurificabile et non arctatum, sed communicabile, et cuicumque incomponibile.

1. Prima ratio principalis

17. Prima ratio sic formatur:

Non possunt esse plura realiter distincta et formaliter infinita; plures sunt relationes originis realiter distinctae; ergo non sunt formaliter

[11] *Cf. supra* n.12-15.

por consiguiente, es infinita una de ellas; de lo contrario, por igual razón, lo serían también las otras.

18. *La mayor se prueba a base de tres medios.*—La mayor se prueba: Primero, comparando los distintos seres infinitos entre sí; segundo, comparando el infinito intensivo con los entes finitos en general; y tercero, comparando el infinito con el entendimiento y la voluntad en especial.

19. *Primera prueba a base del primer medio.*—Primera prueba de la mayor por comparación de los distintos seres infinitos entre sí: Ninguna entidad, tal como ésta puede darse en un ser, perfecciona al infinito. Pero es posible que toda perfección simple se dé realmente y por identidad en un ser sumamente perfecto. Luego el infinito posee en sí realmente y por identidad toda perfección simple. Pero no posee en sí realmente y por identidad lo que es realmente distinto de él. Luego ninguna perfección simple o ningún ser simplemente perfecto puede ser realmente distinto del infinito. Ahora bien, si hubiera otro infinito realmente distinto, sería perfección simple realmente distinta. Por lo tanto, tenemos la mayor; es decir, no pueden darse muchos infinitos realmente distintos.

20. Pero parece que en esta prueba de la mayor debe probarse la segunda proposición [12], o sea, que toda perfección simple puede darse por identidad en el ser sumamente perfecto. He aquí la prueba: El ser al que falta alguna perfección simple no es sumamente perfecto, pues ninguna perfección simple es incomposible con otra. Si en el ser sumamente perfecto no pudieran

intensive infinitae; nec per consequens aliqua illarum, quia qua ratione una et quaelibet alia.

18. *Maior probatur triplici via.*—Maior probatur: Primo, comparando ista plura inter se; secundo, comparando infinitum intensive ad entia finita generaliter; et tertio, ad intellectum et voluntatem specialiter.

19. *Prima via arguitur primo.*—Primo sic: Infinito nihil deficit entitatis eo modo quo possibile est illud haberi in uno, sed omnem perfectionem simpliciter possibile est realiter et per identitatem haberi in uno summe perfecto; infinitum ergo habet in se realiter et per identitatem omnem perfectionem simpliciter; sed non habet in se realiter et per identitarem illud quod realiter est distinctum ab eo; ergo ab infinito nulla perfectio simpliciter, sive nullum perfectum simpliciter, potest esse realiter distinctum; esset autem perfectio simpliciter distincta realiter, si esset aliud infinitum realiter distinctum [8]. Habemus ergo maiorem, quod non possunt esse infinita plura realiter distincta.

20. Sed in probatione illa maioris, secunda propositio videtur esse probanda, scilicet quod possibile est omnem perfectionem simpliciter per identitatem haberi in summe perfecto. Probatur ergo sic: Quia nihil est summe perfectum, cui deficit aliqua perfectio simpliciter; quod probatur,

[12] Cf. supra n. 10.

darse todas las perfecciones simples, ello se debería a la incompatibilidad mutua de ellas [13]. Lo asumido, es decir, que ninguna perfección simple es incomposible con otra, se prueba por la noción de perfección simple. Perfección simple es, según Anselmo, aquella que en cualquier ser es mejor "ella que no-ella", es decir, que lo incomposible con ella, como se explicará en la segunda razón principal de este artículo [14]. Por lo tanto, si se dieran dos perfecciones simples incomposibles entre sí —llamémoslas A y B—, A sería en cualquier ser mejor ella que no-ella, es decir, que todo lo incomposible con ella, y, por lo tanto, sería mejor que B, que se dice incomposible con ella. Por igual razón, si B fuera perfección simple, sería mejor que A. Semejante círculo es imposible; de lo contrario, alguna entidad sería más imperfecta que sí misma.

21. *Segunda prueba a base del primer medio.*—Por la comparación de varios entes infinitos distintos entre sí puede probarse la premisa mayor de este otro modo: Varios bienes exceden en bondad a uno cuando hay igual bondad en cada uno de ellos. Ahora bien, si se dieran varios infinitos, habría tanta bondad en uno de ellos como en cada uno de los otros. Luego juntos excederían en bondad a uno y ninguno sería infinito.

22. Si objetas que, siguiendo esta línea de razonamiento, podría argüirse que Dios y la criatura exceden a Dios, la objeción es inválida: Uno de ellos —la criatura— no es igualmente bueno que el otro —Dios—. De ahí que la bondad de uno de ellos,

quia nulla perfectio simpliciter est incommpossibilis alteri perfectioni simpliciter; et si non posset quaelibet haberi in summe perfecto, hoc esset propter aliquam incompossibilitatem earum. Assumptum, scilicet, quod nulla sit incompossibilis alteri, probatur per rationem perfectionis simpliciter, quia enim ipsa est melior in quolibet quam non-ipsa, hoc est quam quodlibet incompossibile sibi, sicut exponitur dictum Anselmi, in ratione secunda principali huius articuli; si sint ergo duae prefectiones simpliciter incompossibiles inter se, dicantur A et B; A erit in quolibet melius ipsum quam non-ipsum, hoc est, quam quodlibet incompossibile sibi, et ita erit melius B, quod ponitur incompossibile sibi; et pari ratione B, si est perfectio simpliciter, erit melius quam A; talis circulatio est impossibilis, quia tunc idem esset imperfectius seipso.

21. *Prima via arguitur secundo.*—Secundo, comparando illa plura inter se, probari potest illa maior, per hoc quod plura bona excedunt in bonitate idem bonum unum, et hoc quando in quolibet istorum plurium est aequalis bonitas, sicut in uno illorum; nunc autem, si sint plura infinita, in quolibet eorum est aequalis bonitas, sicut in uno quolibet eorum; ergo illa plura bona excedunt in bonitate illud unum bonum, et ita illud unum non est infinitum.

22. Et si dicas quod sic argueretur quod Deus et creatura excedunt Deum, non valet; tum quia quodlibet illorum plurium non est aequale bonum cum uno illorum; et inde est quod bonitas cuiuscumque illorum

[13] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.377-387 (II 344-349).
[14] Cf. *infra* n.31.

de la criatura, distinto del otro, de Dios, se contiene eminentemente en el otro. Por eso tal ser —la criatura—, añadido a éste —Dios—, no lo aumenta ni constituye algo mayor que El. En la hipótesis, el caso es opuesto; uno de los bienes no se contiene total y eminentemente en el otro; ello iría contra la noción de infinito.

23. *Primera prueba a base del segundo medio.*—Prueba de la mayor, por la comparación del infinito con los seres finitos en general: Un infinito termina suficientemente la dependencia de todos los seres finitos, especialmente el primero del que dependen. Pero es imposible que varios seres puedan terminar suficientemente la dependencia del mismo ser en el mismo orden de dependencia. Luego no pueden darse varios seres infinitos [15].

Prueba de esta mayor: Como toda dependencia se debe a una imperfección, el terminar la dependencia —no de cualquier modo, sino primeramente— conviene a un ser por su perfección. Pero la suma perfección no puede ser excedida, y se da en un ser que es intensivamente infinito.

La premisa mayor se muestra también porque una única esencia termina suficientemente toda la dependencia de cualquier ser; pues termina tanto la dependencia respecto de la primera causa eficiente como la dependencia respecto de la causa ejemplar y final.

Prueba de la menor de esta prueba, de que no pueden darse varios seres que terminen primeramente la misma dependencia.

alterius ab illo uno eminenter continetur in illo uno, et ideo ipsum cum illo bono acceptum non auget neque excessum facit super illud bonum in se; oppositum est in hypothesi, quia ibi unum bonum non continetur totaliter eminenter in altero, quia hoc est contra rationem infiniti.

{9} 23. *Secunda via arguitur primo.*—Ex comparatione autem infiniti ad alia finita generaliter, arguitur sic: Unum infinitum sufficienter terminat dependentiam omnium finitorum, et specialiter primum a quo dependent; sed non possunt plura sufficienter terminare dependentiam in eodem ordine dependentiae eiusdem dependentis; ergo nec plura esse infinita.

Probatio maioris: Sicut dependentia quaecumque est ratione imperfectionis, sic terminare dependentiam, non qualitercumque sed primo, convenit alicui ratione perfectionis; summa autem perfectio, quam impossibile est excedi, est in uno infinito intensive.

Apparet etiam illa maior de facto, quia unica essentia terminat sufficienter omnem dependentiam cuiuscumque dependentis, quia tam illam quae est ad primam causam efficientem, quam illam quae est ad causam exemplarem et ad primam finalem.

Minor autem, scilicet quod non possunt esse plura primo terminantia eamdem dependentiam, probatur: Quia illud non terminat sufficienter

[15] Duns Scotus, *Ordinatio* III d.1 q.2 n.3-5 (ed. Vivès XIV 59-66); II d.3 q.4 n.3 (XII 93); IV d.6 q.2 n.2-3 (XVI 543-544); I d.2 n.70-73 (II 169-173).

El ser cuya supresión *no* obstaría a que la dependencia quedara terminada no termina suficientemente tal dependencia; de lo contrario, un ser dependería de otro, cuya supresión no obstaría a que siguiese suficientemente dependiente y permaneciese en su ser. Pero, si dos seres pudieran terminar suficientemente la dependencia en el mismo orden, removido uno de ellos, la dependencia, que es relación a otro, seguiría completamente terminada. Luego tal ser, el removido, no terminaría la dependencia. Se arguye de la misma manera del otro ser. Por lo tanto, ninguno o ambos terminarían.

Luego, como la primera prueba de la mayor se basa en que el infinito contiene en sí eminentemente toda perfección limitada, y por ello puede terminar suficientemente toda dependencia del ente limitado, estas dos pruebas se basan en lo dicho en el artículo primero sobre el infinito [16], que incluye toda entidad del modo en que puede darse en un único ser: por identidad, si se trata de perfecciones simples; eminentemente, si se trata de perfecciones limitadas.

24. *Segunda prueba a base del segundo medio.*—Por esta comparación del infinito con los seres finitos en general puede argüirse brevemente de la siguiente manera: Si en los entes se asciende según el orden esencial, siempre se llega a la unidad; es, pues, necesario que tal orden termine en un ser. Ahora bien, el

dependentiam, quo circumscripto sufficienter terminatur illa dependentia: quia tunc aliquid dependeret ab aliquo, quo circumscripto nihil minus haberet a quo sufficienter dependeret, et per consequens quo circumscripto adhuc posset remanere in suo esse. Sed si plura in eodem ordine possent sufficienter terminare dependentiam, uno eorum circumscripto, adhuc terminaretur dependentia complete, quae est ad alterum; et ita illud non terminat; et pari ratione de altero argueretur; et sic neutrum vel utrumque terminat.

Sicut ergo prima probatio maioris procedit ex hoc quod infinitum habet realiter et unitive omnem perfectionem simpliciter, quia omnis talis potest hoc modo haberi in eodem, sic ista probatio procedit ex hoc quod infinitum habet in se eminenter et contentive omnem perfectionem limitatam, et ex hoc omnem dependentiam entis limitati sufficienter terminare potest, et sic istae duae procedunt ex hoc quod dictum est in primo articulo de infinito, quod habet omnem rationem entitatis sive omnem entitatem eo modo quo possibile est haberi ab unico, quod est vel identice pro perfectionibus simpliciter vel eminenter pro perfectionibus limitatis.

[10] 24. *Secunda via arguitur secundo.*—Ex ista autem comparatione infiniti ad alia generaliter potest argui breviter sic: In entibus secundum ordinem essentialem ascendendo semper itur ad unitatem; et per consequens necesse est illum ordinem statum habere in aliquo uno, infi-

[16] Cf. *supra* n.9.

infinito intensivo es absolutamente sumo en el orden esencial. Luego es absolutamente uno [17].

25. *Prueba a base del tercer medio.*—En tercer lugar se prueba la mayor por la comparación del infinito con el entendimiento y la voluntad en especial: El ente infinito es el objeto primero y beatífico del entendimiento infinito. Pero el mismo entendimiento no puede tener varios objetos primeros y beatíficos. Luego, etc.

Podría argüirse similarmente del primer objeto beatífico de la voluntad [18].

26. La primera proposición —o la premisa mayor de esta prueba— puede entenderse de la triple primacía del objeto, y es verdad de cualquiera de ellas. Por lo tanto, tal proposición contiene tres miembros.

Una de las primacías del objeto se dice de adecuación; se da cuando la potencia no excede al objeto; así lo colorado o luminoso se dice el primer objeto de la vista.

Otra de las primacías puede llamarse de virtud; se da cuando, mediante tal objeto, el entendimiento entiende todo otro objeto; así la luz es el primer objeto de la vista.

La tercera de las primacías puede llamarse de perfección; se da cuando el objeto contiene en sí, como en el ser sumo, la perfección de todos los objetos y la virtud de perfeccionar la potencia; el objeto en que el entendimiento se perfecciona y descansa y se sacia sumamente es el objeto beatífico.

nitum autem intensive est omnino summum, et hoc secundum ordinem essentialem; ergo est omnino unum.

25. *Tertia via arguitur.*—Tertio, probatur maior specialiter ex ordine infiniti ad intellectum et voluntatem, et hoc sic: Ens infinitum est obiectum primum intellectus infiniti, et obiectum eius etiam beatificum, sed non possunt esse eiusdem intellectus infiniti plura obiecta prima et beatifica.

Consimiliter etiam posset argui de obiecto primo beatifico voluntatis.

26. Prima propositio potest intelligi de primitate triplici, et de qualibet est vera, et secundum hoc prima propositio continet tria membra.

Una primitas obiecti dicitur esse primitas adaequationis, quando scilicet potentia non excedit illud obiectum, quomodo coloratum vel luminosum dicitur esse primum obiectum visus.

Alio modo, primum potest dici virtute, cuius omne aliud intelligitur vel cognoscitur a tali intellectu, quomodo lux est primum obiectum visus.

[11]. Tertio modo, primum potest dici perfectionis, quod in se continet tanquam in summo perfectionem omnium obiectorum, et virtutem perficiendi potentiam; obiectum autem beatificum est illud in quo summe perficitur et quietatur et satiatur intellectus.

[17] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.64-73.165-181 (II 167-173.226-236).

[18] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.171-174 (III 105-107).

27. De estas tres primacías se pueden formar tres premisas mayores:

El mismo entendimiento no tiene objetos adecuados distintos; no tiene otro objeto distinto de su objeto adecuado; de lo contrario, el mismo objeto sería adecuado y no adecuado, y la potencia lo excedería al actuar sobre otro objeto distinto.

El entendimiento no puede tener tampoco varios objetos primeros con primacía de virtud; no es posible que por virtud de A entienda todo lo que entiende y, por lo tanto, B, y que por virtud de B entienda todo lo que entiende y, por lo tanto, A, el que A sea la razón de entender B, y viceversa, es círculo, un círculo imposible.

Tampoco puede tener el entendimieno varios objetos primeros en perfección; no puede descansar sumamente en dos objetos igualmente distintos, pues no puede tener por objeto beatífico, saciativo y quietativo un objeto, removido el cual, seguiría igualmente saciado y beatificado. Pero, removido uno de los objetos, sería saciado, aquietado y perfeccionado por el otro. Luego no podría ser perfeccionado por el objeto removido, ni por igual razón por el otro.

Son, pues, claras las tres mayores; es decir, que el mismo entendimiento no puede tener varios objetos igualmente distintos con primacía de adecuación, ni con primacía de virtud, ni con primacía de perfección o con la primacía del objeto beatífico.

28. La menor, es decir, que lo infinito formal e intensiva-

27. Ex his tribus possunt accipi tres maiores:

Nam idem intellectus non habet distincta adaequata obiecta, quia non potest in aliud obiectum distinctum contra suum obiectum adaequatum: quia tunc idem obiectum esset adaequatum et non adaequatum, et tunc potentia excederet illud in operando circa aliud ex aequo distinctum.

Et etiam nec potentia potest habere plura obiecta prima primitate virtutis, qui est secundus intellectus, quia non potest esse quod virtute A intelligat quidquid intellexerit, et ita B, et ex virtute B intelligat quidquid intellexerit, et ita A; quia quod A sit ratio intelligendi B, et e converso, est circulatio, et ista circulatio est impossibilis.

Nec potest etiam intellectus summe quietari in duobus ex aequo distinctis, quia non habet pro obiecto beatifico et quietativo illud, quo circumscripto, nihil minus quietaretur et beatificaretur; sed circumscripto uno, adhuc esset in alio summe satiatus, quietatus et perfectus; ergo in illo non posset esse perfectus, pari ratione nec in alio.

Patent igitur tres maiores, quia eiusdem intellectus non possunt plura esse obiecta ex aequo distincta prima primitate adaequationis, nec prima primitate virtutis, nec prima primitate perfectionis, sicut obiectum beatificum est primum.

28. Minor, scilicet quod infinitum formaliter et intensive est primum

mente es el primer objeto del entendimiento divino de cualquiera de estos modos se prueba: 1) respecto de la segunda primacía:

La razón de ser es la razón de conocer. Luego el infinito, que contiene en sí eminentemente toda entidad, contiene también en sí eminentemente toda cognoscibilidad. Ahora bien, lo que así contiene virtualmente algo es también el motivo de su conocimiento. Luego el infinito intensivo tiene razón de objeto primero —con primacía de virtud— respecto del entendimiento divino.

2) Síguese que es también el objeto primero con primacía de adecuación: Como se mostró en otro lugar [19], el entendimiento divino no tiene un objeto adecuado común por abstracción de todos los objetos, sino común, con comunidad de virtud, a todos los objetos *per se*; de lo contrario, el entendimiento divino se envilecería, podría ser inmutado por el objeto finito. Luego lo que en el entendimiento divino es primero virtualmente es también primero adecuadamente.

3) De ello aparece también claro que el infinito es el objeto primero con la tercera primacía o de perfección, que es la primacía del objeto beatífico; la potencia se aquieta, perfecciona y sacia y, por lo mismo, se beatifica en el objeto perfectísimo, que contiene sumamente toda la perfección de todos los objetos.

29. Se confirman la mayor y la menor de esta razón: Supónganse dos infinitos distintos, A y B. El entendimiento divino podrá entender ambos —de lo contrario, uno de ellos no sería

obiectum intellectus divini quolibet istorum modorum, probatur, et primo de secunda primitate:

Quia quod est ratio essendi, est ratio cognoscendi; infinitum ergo cum eminenter contineat in se quodlibet secundum omnem entitatem, etiam eminenter continet in se omnem cognoscibilitatem; sic autem continens virtualiter aliquid, est etiam motivum ad eius cognitionem; sic ergo infinitum intensive quodcumque habet rationem obiecti primi respectu intellectus divini, et hoc primitate virtutis.

[12]. Ex hoc sequitur quod ipsum est obiectum primum primitate adaequationis, quia, sicut ostensum est alibi in materia de intellectu divino, intellectus divinus non habet obiectum adaequatum commune per abstractionem ab omnibus obiectis, sed commune communitate virtutis ad omnia per se obiecta; alias vilesceret eius intellectus, quia posset immutari ab obiecto finito; quod ergo est sibi primum virtualiter, est etiam primum adaequatum.

Ex hoc etiam patet tertia primitas, scilicet perfectionis, quae est obiecti beatifici; quia in perfectissimo obiecto et summe continente omnem perfectionem omnium obiectorum, summe quietatur et perficitur et satiatur ipsa potentia, et ita beatificatur.

29. Confirmatur ista ratio quantum ad maiorem et minorem; quia, sint plura infinita distincta, A et B; intellectus divinus poterit intelligere utrumque, alioquin alterum non haberet rationem entis; neutrum autem

[19] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. n.197-201 (I 133-136).

ente— y podría entenderlos con un acto comprehensivo; siendo cada uno de ellos formalmente infinito, sólo podrían ser entendidos con un acto comprehensivo. Ahora bien, dos objetos distintos que poseyeran infinidad propia, no podrían ser entendidos por un acto comprehensivo único; un único objeto intensivamente infinito se adecuaría a una única comprehensión. Luego el entendimiento divino entendería A y B con dos actos comprehensivos. Luego o tendría simultáneamente dos actos, lo que es imposible, pues una única comprehensión infinita del ser infinito se adecua a un entendimiento infinito; o no los tendría simultáneamente, y, por lo tanto, se daría sucesión o cambio en él; o no los tendría nunca, por ser ambos objetos intensivamente infinitos.

2. Segunda prueba principal

30. La segunda razón principal[20], por la comunicabilidad, en prueba de la conclusión, es ésta:

Toda perfección simple es comunicable. Pero todo lo intensivamente infinito es perfección simple. Luego es comunicable. Pero ninguna propiedad personal, que es la razón formal de la incomunicabilidad, es comunicable. Luego ninguna propiedad personal es intensivamente infinita[21]. La primera menor es manifiesta; nada puede ser más perfecto que lo intensivamente infinito.

potest intelligi nisi actu comprehensivo, cum sit formaliter infinitum; unico autem actu comprehensivo non possunt intelligi duo distincta habentia propriam infinitatem, quia unicum obiectum intensive infinitum adaequatur unicae comprehensioni; ergo intellectus divinus duobus actibus comprehensivis intelligeret A et B; ergo secundum illos haberet simul duos actus, quod est impossibile, quia unica comprehensio infinita et infiniti adaequatur uni intellectui infinito; vel non simul, et ita dabitur successio, vel mutatio, vel nunquam, cum utrumque sit infinitum intensive.

2. Secunda ratio principalis

[13] 30. Secunda ratio principalis, de communicabilitate, sic formatur:

Omnis perfectio simpliciter est communicabilis; omne infinitum intensive est perfectio simpliciter; ergo etc. Nulla autem proprietas personalis est communicabilis, quia est formalis ratio incommunicabiliter exsistendi; ergo nulla proprietas personalis est infinita intensive. Minor est manifesta, quia nihil potest esse magis perfectum, quam quod sit infinitum intensive.

[20] Cf. *supra* n.16.

[21] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.382-384 y el "textus cancellatus" (II 346-348).

31. Prueba de la mayor: Según se deduce de la intención de Anselmo [22], la perfección simple es la que en todo ser que la tiene es mejor ella que no-ella. Esta descripción requiere doble explicación.

No quiere decir 'mejor ella que su negación, contradictoriamente opuesta'; en tal sentido, todo lo positivo, por ser simplemente mejor que su negación contradictoriamente opuesta, sería perfección simple. 'No-ella' debe entenderse de cualquiera perfección que es positivamente incomposible con ella. El sentido es éste: La perfección simple es en cualquier ser mejor que toda perfección incomposible con ella.

En segundo lugar, 'en cualquier ser' no quiere decir en cualquier naturaleza, sino en cualquier supósito, entendido no en cuanto es de tal o cual naturaleza, sino tomado absolutamente en cuanto es tal supósito, prescindiendo de la naturaleza cuyo supósito es. Ello es claro; para el oro, considerado en cuanto tiene naturaleza de oro, o para el supósito considerado como subsistente en naturaleza de oro, no es mejor no-oro que oro; lo incomposible, como incomposible, no es mejor para algo, destruye su entidad; pero es mejor para el oro ser oro que ser cualquiera otra cosa incomposible con la naturaleza de oro. Luego el sentido de la proposición es éste: La perfección simple es aquella que en cualquier supósito, considerado absolutamente según su razón de supósito, independientemente de la naturaleza en

31. Probatio maioris primae: Quia secundum quod colligitur ex intentione Anselmi, *Monologio* 15, perfectio simpliciter est quae in quolibet habente ipsam melius est ipsam habere, quam non-ipsam habere. Haec autem regula indiget duplici expositione.

Non enim intelligitur sic: 'melius est ipsum, quam sua negatio contradictorie opposita', quia sic quodlibet positivum esset perfectio simpliciter, quia quodlibet positivum est simpliciter melius sua negatione contradictorie opposita; sed intelligitur ibi 'non-ipsum' pro quocumque sibi incompossibili etiam positive, ut sit sensus: perfectio simpliciter est in quolibet melior quocumque sibi incompossibili.

Secundo, intelligitur 'in quocumque', non pro quacumque natura, sed pro quocumque supposito, non intelligendo ut est talis naturae vel talis, sed absolute accepto, ut est tale suppositum praescindendo rationem naturae, cuius est suppositum. Hoc patet, quia auro sic considerato, ut habet naturam auri, vel supposito considerato, ut subsistens in natura auri, non est melius non-aurum quam aurum; quia incompossibile, ut incompossibile, non est alicui melius; destruit enim entitatem ipsius; imo melius sic est auro esse aurum, quam quodcumque incompossibile naturae auri. [14] Est ergo intellectus propositionis iste: perfectio simpliciter est talis quae, in quocumque supposito absolute considerato secundum rationem suppositi, non determinando naturam in qua vel cuius sit suppositum,

[22] ANSELMUS, *Monol.* 15; PL 158,162-163.

la o de la que es supósito, es mejor ella que no-ella, es decir, que cualquiera perfección incomposible con ella.

32. De ello se sigue la proposición intentada; es decir, que ninguna perfección simple es formalmente incomunicable.

Prueba del consiguiente: Lo que es formalmente incomunicable es formalmente incomposible con cualquier ser, considerado también bajo la razón de supósito, independientemente de la naturaleza cuyo supósito es. La razón es que, como lo que repugna a un ser lo destruye en cuanto tal, no le es mejor ello que no-ello. Ahora bien, lo que es de sí incomunicable repugna a cualquier ser, incluso bajo la razón de supósito. Luego, incluso si lo consideramos bajo la razón de supósito, no le es mejor ello que no-ello. Tenemos, pues, esta mayor: Ninguna perfección simple es formalmente incomunicable.

3. Tercera prueba principal

33. La conclusión se prueba en tercer lugar[23] por la incomposibilidad:

La perfección simple es por necesidad realmente idéntica a toda perfección composible con ella en el mismo supósito, en el sentido de que, si tomamos ambas perfecciones abstractamente, es verdad decir 'ésta es aquélla'. Pero la relación de ori-

melius est ipsum quam non-ipsum, hoc est, quam quodcumque incompossibile ipsi.

32. Ex hoc sequitur propositum, quod nulla perfectio simpliciter sit formaliter incommunicabilis.

Probatio consequentiae: Quia quod est formaliter incommunicabile, est formaliter incompossibile cuilibet alteri, considerando etiam illud sub ratione suppositi, non includendo naturam cuius est illud; probatur, quia quod repugnat alicui, cum ut sibi repugnat destruat ipsum, ut sic non est melius ipsum quam non-tale. Quod autem est de se incommunicabile repugnat cuilibet, etiam sub ratione suppositi. Ergo non est melius illi, etiam ut consideratur sub ratione suppositi, quam non-ipsum. Habemus ergo istam maiorem, quod nulla perfectio simpliciter est formaliter incommunicabilis.

3. Tertia ratio principalis

[15] 33. Tertio, arguitur ex incompossibilitate sic:

Perfectio simpliciter cuicumque compossibili sibi in eodem supposito necessario est eadem realiter, sic intelligendo quod, in abstracto accipiendo hoc et illud, verum est dicere hoc est illud; sed relatio originis non est

[23] Cf. *supra* n.16.

gen no es idéntica de este modo a toda perfección composible con ella en el mismo sujeto. Luego no es perfección simple. La menor es manifiesta, pues no es verdadera esta proposición 'la generación activa es la espiración activa'.

34. La mayor se prueba inductivamente y por razón.

Inductivamente, de la manera siguiente: Nada hay en lo divino que no sea idéntico a la esencia divina y a todo lo esencial, de suerte que, considerando ambas entidades en abstracto, es simplemente verdad decir: 'Esto es esto'. Luego, tratándose de la esencia y de toda entidad esencial, que son infinitas formalmente, aparece clara la mayor: 'Cada una de ellas es idéntica a cualquiera perfección que le es composible en el mismo sujeto'.

35. La mayor se prueba también por esta razón: El infinito no sólo no es compuesto, sino completamente incomposible con cualquier otro ser; pues todo lo composible puede ser parte y, por lo tanto, excedido. Ahora bien, el infinito no puede ser excedido de ningún modo. Luego es totalmente simple, incompuesto e incomposible. Pero, si algo composible con él en el mismo sujeto no fuese totalmente idéntico a él, no sería completamente incomposible; habría en él alguna composición de acto y potencia. Luego tenemos la primera parte de la mayor; es decir, que lo infinito es realmente idéntico a lo que es composible con él en el mismo supósito.

36. La segunda parte de la mayor, es decir, que es idéntico en el sentido de que es verdadera la predicación en abstracto, 'esto es esto', se prueba: Como la predicación afirmativa es ver-

cuilibet compossibili sibi in eodem supposito sic eadem; ergo etc. Minor est manifesta, quia ista non est vera, 'generatio activa est spiratio activa'.

34. Maior probatur inductive et ratione.

Inductive sic: Nihil est in divinis quod non sit idem essentiae divinae, imo etiam et cuilibet essentiali, ita quod, considerando utrumque in abstracto, simpliciter verum est, 'hoc est hoc'. De essentia ergo et de essentialibus, de quibus communiter apparet quod quodlibet sit infinitum formaliter, patet maior: quod quodlibet eorum est idem cuilibet sibi compossibili in eodem supposito.

35. Probatur etiam eadem maior ratione sic: Quia infinitum non solum non est compositum, sed etiam omnino incomponibile cuilibet alteri; omne enim componibile potest esse pars et per consequens excedi, quia totum est maius sua parte. Infinitum autem nullo modo potest excedi; ergo est omnino simplex et incompositum et incomponibile. Si autem aliquid incompossibile sibi in eodem supposito non esset omnino idem sibi, tunc ipsum non esset omnino incomponibile; quia tunc ibi esset aliqua compositio saltem aliquo modo actus et potentiae. Habemus ergo primam partem maioris, scilicet quod infinitum est idem realiter ei quod est sibi compossibile in eodem supposito.

36. Secunda pars maioris, scilicet quod sic sit idem quod sit vera praedicatio in abstracto, ut puta dicendo 'hoc est hoc', probatur: Quia cum praedicatio affirmativa sit vera ratione identitatis, omnis illa erit vera

dadera por razón de la identidad, toda predicación de lo abstracto respecto de lo abstracto, en que la abstracción no destruye la razón de la identidad, será verdadera.

Ejemplo: Es verdadera la proposición 'la blancura es color'; aunque los extremos son abstractos, sólo se abstrae del sujeto de otra naturaleza, y tal sujeto no fue la razón 'precisa' de la identidad de los extremos. Luego, excluido el sujeto, permanece la razón de identidad de la naturaleza con la naturaleza. Sin embargo, la blancura y la música sólo tienen identidad por accidente, por razón del sujeto. Luego, aunque sea verdadera la proposición 'el blanco es músico', porque el mismo sujeto se denomina por ambos accidentes, con todo, si, abstrayendo del sujeto que es la razón de la identidad de los accidentes, decimos 'la blancura es música', la proposición es falsa.

Luego es claro que la predicación en abstracto es verdadera cuando la identidad de los extremos es tal, que la abstracción no destruye la razón de la identidad. Ahora bien, cuando un extremo es infinito, su abstracción del supósito no destruye la razón de su identidad con cualquiera perfección que le es composible en el mismo supósito. Por eso, por razón de la infinidad, sólo puede darse algo composible en el mismo sujeto con verdadera y perfecta identidad real, como se arguyó arriba [24]. Luego, siempre que en el extremo abstraído del supósito permanezca formalmente la razón de su infinidad, permanece la razón de su identidad con el

abstracti de abstracto, ubi per abstractionem non tollitur ratio identitatis; ubi autem per abstractionem tollitur ratio identitatis, non est vera.

[16] Exemplum: haec est vera 'albedo est color', quia licet extrema sint abstracta, non tamen fit abstractio nisi a subiecto alterius naturae, et illud subiectum non fuit praecisa ratio identitatis eorum extremorum; manet ergo ratio identitatis naturae ad naturam, illo subiecto excluso; albedo autem et musica non habent identitatem nisi per accidens ratione subiecti; licet ergo haec sit vera 'album est musicum', pro tanto quod idem subiectum denominatur ab utroque accidente, tamen, abstractione facta ab illo subiecto quod fuit ratio identitatis eorum, haec est falsa 'albedo est musica'.

Patet ergo quod praedicatio in abstracto vera est quando extremorum est talis identitas quod per abstractionem non tollitur ratio identitatis eorum. Modo, quando unum extremum est infinitum, per abstractionem a supposito non tollitur ratio identitatis ad ipsum, et hoc cuiuscumque compossibilis sibi in eodem supposito; et ideo propter infinitatem, ut iam argutum est, non potest esse incompossibilis in eodem supposito nisi vera et perfecta identitate reali; ergo abstractione facta a supposito, quamdiu manet ratio extremi infiniti formaliter semper in quacumque

[24] Cf. *supra* n.12-15.19-20.

otro extremo, y, por lo tanto, la predicación en abstracto, 'esto es esto', permanece verdadera.

37 *Corolario sobre la predicación en lo divino.*- Esta razón muestra en general que en lo divino algunas predicaciones que no son de opuestos son verdaderas, no sólo en concreto, sino también en abstracto; otras son verdaderas en concreto, pero no en abstracto. No hablamos de las que de ninguno de los modos son verdaderas; es decir, de aquellas cuyos extremos son opuestos; pues ni el Padre es el Hijo ni la paternidad es filiación. Pero en las proposiciones cuyos extremos no son opuestos, sino compossibles en el mismo supósito, hay siempre predicación verdadera al menos en concreto, como 'el Padre es espirante', 'el Padre es ingénito', aunque no hay predicación verdadera en abstracto, como la 'paternidad es espiración'. Con todo, son verdaderas estas proposiciones: 'La deidad es paternidad', 'la deidad es espiración'. La razón es que la divinidad es formalmente infinita, mientras la paternidad y la espiración no lo son. Por eso, como en la deidad abstraída del supósito, permanece la razón de infinidad, permanece también la razón de su identidad simple a la paternidad y a la espiración; y permanece la verdad de la predicación afirmativa en abstracto. Pero no permanece la razón de identidad de la paternidad —que, si se abstrae del supósito, no es formalmente infinita— con la espiración activa, que tampoco es infinita; pues ninguno de los dos extremos posee infinidad, según su propia razón. Por ello, aunque sea verdadera la proposición 'el Padre espira', porque ambos extremos convienen al mismo supósito, no es

abstractione, manet ratio identitatis extremi ad extremum, et per consequens vera praedicatio in abstracto 'hoc est hoc'.

[17] 37. *Corollarium de praedicatione in divinis.*—Ex ista ratione patet generaliter quod quaedam praedicationes in divinis sunt verae, non solum in concreto sed etiam in abstracto, quae non sunt oppositi de opposito; quaedam verae in concreto, licet non in abstracto; quia non loquimur de illis quae neutro modo sunt verae, ubi scilicet extrema sunt opposita, quia nec Pater est Filius, nec paternitas est filiatio. Ubi autem extrema non sunt opposita, sed compossibilia in eodem supposito, ibi semper ad minus est praedicatio vera in concreto, sicut 'Pater est spirans', 'Pater est ingenitus'; non autem in abstracto sic 'paternitas est spiratio'; et tamen haec est vera 'Deitas est paternitas', 'deitas est spiratio'. Hoc non est nisi quia divinitas est formaliter infinita, non autem paternitas nec spiratio; et ideo, abstrahendo a supposito deitatem, cum semper maneat in ipsa ratio infinitatis, semper manet ratio identitatis simpliciter ad paternitatem et ad spirationem, et ideo manet ratio veritatis affirmativae praedicationis in abstracto; sed paternitatem, quae non est formaliter infinita, abstrahendo a supposito, non manet ratio identitatis eius ad spirationem activam, quae etiam non est infinita, quia neutrum extremum secundum propriam rationem sui habet infinitatem; et ideo, licet haec sit vera 'Pater spirat', quia eidem supposito convenit utrumque, tamen

verdadera la predicación en abstracto, 'la paternidad es espiración'; pues, abstrayendo del supósito, ninguno de estos extremos es infinito[25].

38. Puede darse una razón similar por oposición: Siempre que lo esencial se predica de la esencia, o lo personal de lo esencial o lo esencial de lo personal, la proposición —como, por ejemplo, 'la sabiduría es paternidad', 'la sabiduría es espiración', y al revés— es verdadera. Pues, abstrayendo del supósito, uno de los extremos, es decir, la sabiduría, permanece aún infinito. Por eso, hecha tal abstracción, la razón de la identidad de un extremo con el otro permanece y, por lo mismo, permanece también la verdad de la predicación afirmativa.

39. Luego aparece manifiesta en general esta mayor: En lo divino sólo debe negarse la predicación por identidad de lo abstracto respecto de lo abstracto, porque ninguno de los extremos es formalmente infinito. Por esta razón debe negarse la proposición 'la paternidad es espiración'.

40. Sin embargo, en relación a esta mayor, la cuestión de por qué en lo divino se niegan ciertas predicaciones en abstracto, otros[26] la resuelven de otra manera: Aunque la paternidad y la espiración sean realmente idénticas, dicen, difieren en razón. Y ello basta para invalidar tales predicaciones. Cuando se les prueba que tal distinción no basta, pues la proposición 'la sabiduría es bondad' es verdadera, responden: Como el atributo de la

abstractione ab illo supposito facta, quia neutrum eorum est infinitum, non est vera praedicatio in abstracto 'paternitas est spiratio'.

38. Per oppositum consimilis ratio est: Quandocumque aliquod essentiale praedicatur de aliquo essentiali, vel personale de essentiali, vel essentiale de personali, utpote haec, est vera: 'sapientia est paternitas' 'sapientia est spiratio', et e contrario; quia, abstrahendo a supposito, adhuc manet alterum extremum infinitum, scilicet sapientia; et ideo remanet adhuc ratio identitatis extremi ad extremum facta tali abstractione, et per consequens ratio veritatis in praedicatione affirmativa.

39. Patet ergo generaliter ista maior: quod nunquam est neganda praedicatio in divinis per identitatem abstracti de abstracto, nisi quia neutrum extremum est formaliter infinitum, sicut haec est neganda 'paternitas est spiratio'.

[18] 40. Circa tamen maiorem istam, quare praedicatio aliqua in abstracto in divinis negatur, dupliciter ab aliquibus dicitur: quod licet paternitas et spiratio sint idem realiter, tamen differunt ratione; et hoc sufficit ad impediendum talem praedicationem. Quando autem probatur quod talis differentia non sufficit, quoniam ista est vera 'sapientia est

[25] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.13 (V 65-121); III d.22 q.un n.21 (ed. Vivès XIV 777-778).

[26] Thomas, *Summa theol.* I q.3 a.3 ad 1 (I 16); q.28 a.3 ad 1.2 (I 154); q.40 a.1 ad 1 (I 202); Henricus Gand., *Quodl.* V q.1 (I.152P), *Summa* a.ad q.10 (III 1112 n.4-5).

potencia no es el atributo de la sabiduría, así, en el caso, la paternidad no es espiración.

41. Pero ello no parece probable. El atributo como atributo dice intención segunda o relación de razón respecto del sujeto del que se predica. Por eso se numeran los atributos, y es verdad decir que la bondad y la sabiduría son dos atributos. Luego, según la numeración que es de razón, no es verdad decir 'esto es esto'. Sin embargo, no por ello se niega la proposición 'la sabiduría es bondad', en la que no se incluye el elemento de razón que se numera en ellas. Luego *a simili,* incluyendo sólo lo que es de la cosa, la paternidad y la espiración serían idénticas en la realidad; la proposición 'la paternidad es espiración' sería verdadera aunque la proposición 'la noción o propiedad de la paternidad es la noción o propiedad de la espiración' no lo sería. La razón es que todos los 'elementos' que en Dios son simple y realmente idénticos, incluso cuando son expresados en abstracto y por nombres de primera imposición, o que significan cosas de primera intención, se predican mutuamente en abstracto, aunque, cuando son expresados por términos de segunda imposición o son considerados según términos de segunda intención, no se predican mutuamente. Ello aparece claro en las criaturas; aunque sea verdadera la proposición 'Sócrates es hombre', la razón de Sócrates, que es singularidad, no es la razón del hombre, que es universalidad.

42. Otro autor [27] dice al caso, y, al parecer, más razonablemente, que las propiedades en la misma persona difieren de la

bonitas', respondetur quod sicut attributum potentiae non est attributum sapientiae, sic nec in proposito.

41. Sed hoc non videtur probabile; quia attributum ut attributum dicit intentionem secundam vel relationem aliquam rationis circa illud de quo dicitur; unde etiam numeratur, et verum est dicere quod bonitas et sapientia sunt duo attributa; ergo, secundum illud secundum quod est numeratio, non est verum dicere 'hoc est hoc', quia illud est rationis; sed non propter hoc negatur ista 'sapientia est bonitas' ubi non includitur illud rationis quod numeratur in eis; ergo, a simili, non includendo nisi illud quod rei est, si omnino idem esset in re paternitas et spiratio, esset haec vera 'paternitas est spiratio', licet non ista 'notio vel proprietas paternitatis est notio vel proprietas spirationis'. Quaecumque enim sunt eadem re simpliciter in Deo, ipsa significata etiam in abstracto et in nominibus primae impositionis sive significantibus rem primae intentionis, praedicantur de se invicem in abstracto, licet non in nominibus secundae impositionis sive accepta secundum aliqua nomina secundae intentionis; sicut patet in creaturis. Unde licet ista sit vera 'Socrates est homo', non tamen ratio Socratis, quae est singularitas, est ratio hominis, quae est universalitas.

42. Aliter dicit alius, et rationalius, ut videtur, et ad propositum, quod proprietates in eadem persona differunt ex natura rei praeter

[27] Guil. de Ware, *Sent.* I d.2 q.1.

naturaleza de la cosa más allá de la consideración del entendimiento. Pues para ello basta que sean diversas, aunque no sean opuestas. Por eso la predicación abstracta de una respecto de la otra no es verdadera. Es que la distinción *ex natura rei* se funda en la no-infinidad de las propiedades; si fueran infinitas, no se daría distinción ni se impediría la predicación.

ARTICULO III

Objeciones y respuestas

43. *Cuatro objeciones. Primera.*—En el tercer artículo se arguye contra lo dicho de cuatro maneras.

Primera objeción: Lo que sólo es comprensible por el entendimiento infinito es formalmente infinito. La generación en cuanto generación sólo es formalmente comprensible por el entendimiento infinito. Luego es formalmente infinita. La menor se prueba por Isaías[28]: *¿Quién narrará su generación?* Jerónimo[29], exponiendo este texto en relación a la generación eterna del Hijo, escribe: "Lo que dice el profeta es imposible de ser narrado", etc. Ahora bien, lo inefable es incomprensible para el entendimiento finito. Ello se confirma con las palabras de Ambrosio[30]: "Te preguntas cómo piensas que el Hijo sea generado";

consideration intellectus; quia ad hoc sufficit disparatio, licet non sint oppositae; et propter hoc praedicatio unius de alia in abstracto non est vera. Et hoc ideo quia illa distinctio ex natura rei est propter non infinitatem huius et illius, quia si hoc vel illud esset infinitum, non esset talis distinctio, nec impediretur talis praedicatio.

ARTICULUS III

Dubia excluduntur

[19] 43. *Obicitur quadrupliciter. Primo.*—Circa tertium articulum, contra praedicta arguitur quadrupliciter.

Primo sic: Quod non est comprehensibile nisi ab intellectu infinito est formaliter infinitum; generatio illa ut generatio est formaliter incomprehensibilis nisi ab intellectu infinito; ergo etc. Minor probatur per illud *Isaiae* 53: "Generationem eius quis enarrabit?", quod exponens Hieronymus, *Homilia* 1 *super Mathaeum*, de generatione aeterna Filii: "Quod, inquit, impossibile Propheta dixit effatu", etc. Sed quod est impossibile effatu est incomprehensibile ab intellectu finito. Confirmatur etiam per illud Ambrosii cap.5: "Quaero a te quomodo putas, inquit, Filium esse genitum"; et sequitur: "Mihi impossibile est generationis

[28] Is 53,8.

[29] Hieronymus, *Comment. in Ev. Matth.* 1 c.1: PL 26,21.

[30] Ambrosius, *De fide ad Grat.* 1 c.10 n.61: PL 16,543.

sigue: "A mí me es imposible saber el secreto de la generación; la mente falla, la voz enmudece, no sólo la mía, sino también la de los ángeles; está sobre el querubín y el serafín y sobre todo sentido" lo prueba por las palabras de la epístola a los Filipenses [1]: *La paz de Cristo, que sobrepasa todo sentido*, de las que arguye: "Sobrepasando la paz de Cristo todo sentido, ¿cómo tan gran generación no sobrepasará todo sentido?".

44. *Segunda objeción.*—Segunda objeción: Toda acción adecuada a un principio y término infinitos es formalmente infinita. La generación en lo divino es acción adecuada a un principio formal infinito y a un término infinito; el principio es la esencia o la memoria infinita; el primer término es el Hijo, que es infinito, y el término formal es la esencia comunicada o el conocimiento declarativo, ambos infinitos. Que la acción es adecuada a ambos es manifiesto, pues sólo puede darse una única acción de tal principio a tal término. Luego es formalmente infinita.

45. *Tercera objeción.*—Tercera objeción: La razón de subsistir es la razón de ser perfectísimamente. La relación de origen de la primera persona es razón de subsistir. Luego es razón de ser perfectísimamente; y, por consiguiente, es infinita; el ser en lo divino es formalmente infinito.

46. *Cuarta objeción.*—Cuarta objeción: El entendimiento divino es formalmente infinito; de lo contrario, no comprendería la infinita esencia divina; pero en la cuestión primera, artículo

scire secretum, mens deficit, vox silet, non mea tantum sed Angelorum, et supra Cherubim et Seraphim, et supra omnem sensum est". Et probat ibi, quia scriptum est: "Pax Christi quae exuperat omnem sensum", ad *Philippenses* 4. Ex hoc arguit Ambrosius: "Ex quo pax Christi est supra omnem sensum, quomodo non supra omnem sensum est tanta generatio?".

44. *Obicitur secundo.*—Praeterea secundo arguitur sic: Omnis actio adaequata principio et termino infinito est formaliter infinita; generatio in divinis est actio adaequata principio formali infinito et termino infinito; quia principium est essentia vel memoria infinita et primus terminus est Filius, qui est infinitus; terminus etiam formalis est essentia communicata, sive notitia declarativa, quorum utrumque est infinitum; et patet quod ista actio est utrique adaequata, quia non potest esse nisi unica huius principii ad hunc terminum; ergo etc.

45. *Obicitur tertio.*—Praeterea tertio: Ratio subsistendi est ratio perfectissime essendi; relatio originis primae personae est ratio subsistendi, ergo est ratio perfectissime essendi; et per consequens infinita, quia esse in divinis est formaliter infinitum.

46. *Obicitur quarto.* — Praeterea, intellectus divinus est formaliter infinitus, alioquin non comprehenderet infinitam essentiam divinam, de qua tactum est, quaestione prima articulo primo, quod intellectus ut

[1] Phil 4,7.

primero [32], se probó que la comprende. Ahora bien, el entendimiento divino sólo es infinito porque es idéntico a la esencia divina, que es primeramente infinita. Y la paternidad es también idéntica a ella. Luego, por la misma razón, la paternidad es formalmente infinita.

47. *Respuesta a las objeciones. A la primera.*—Respuesta a la primera objeción [33].

Cuando un entendimiento tiene un objeto primero con primacía de virtud, entiende todo otro objeto según su orden al objeto primero. Lo evidencia la razón dada en esta cuestión, artículo segundo [34], al hablar del entendimiento y de la voluntad. Ejemplo: Cuando un entendimiento tiene un objeto primero con primacía de virtud, entiende más inmediatamente lo que es idéntico *per se* a tal objeto que lo que le es idéntico *per accidens*. Ahora bien, el entendimiento divino tiene un objeto —con primacía de virtud y de adecuación— completamente idéntico; es, como se dijo [35], la esencia divina bajo la razón de esencia. Luego nada personal es objeto primero suyo de este modo; sin embargo, lo personal es más próximo al objeto primero que un objeto creado; siendo idéntico a él, le es obviamente más próximo en entidad y, por consiguiente, en cognoscibilidad.

48. Respecto de la forma del argumento es necesario notar: La mayor, entendida en el sentido de que, si el objeto es incom-

intellectus eam comprehendit; non est autem infinitus nisi quia est idem essentiae divinae, quae est primo infinita; sed paternitas est eadem illi; ergo paternitas propter eamdem rationem est formaliter infinita.

[20] 47. *Ad primam rationem.*—Ad primum istorum:

Quando alicuius intellectus est aliquod primum obiectum primitate virtutis, per illud quodlibet aliud obiectum intelligitur secundum ordinem quem unumquodque obiectum habet ad illud primum. Ista patet ex ratione illa quae facta est in ista quaestione articulo secundo de intellectu et voluntate. Exemplum: quando alicuius intellectus est aliquod primum obiectum primitate virtutis, immediatius intelligit virtute eius illud quod est per se idem illi, quam illud quod est per accidens idem illi. Nunc autem, intellectus divini est omnino idem obiectum primum primitate virtutis et adaequationis, sicut tactum est, essentia scilicet sub ratione essentiae; nullum ergo personale est illi intellectui hoc modo obiectum primum; propinquius tamen est primo obiecto quam aliquod creatum, pro quanto quod est idem obiecto primo, et ideo propinquius in entitate, et per consequens in cognoscibilitate.

48. Ad formam argumenti: Maior est vera sic intelligendo quod, si obiectum est incomprehensibile propria incomprehensibilitate, est etiam

[32] Cf. *supra*, *Quodl.* q.1 n.30-38.
[33] Cf. *supra* n.43.
[34] Cf. *supra* n.25-28.
[35] Cf. *supra* n.28.

prensible con incomprensibilidad propia, es también infinito con infinidad propia, es verdadera. Pero, en tal caso, la menor, es decir, que la generación en cuanto tal es incomprensible, es falsa. Aunque esta menor puede tener un sentido verdadero *per accidens*, o según algo concomitante a la generación, o también —y más al propósito— según la razón o el medio por el que se entiende la generación. La generación es apta por naturaleza para ser entendida primeramente en la esencia, como en el primer objeto, tanto por el entendimiento divino como por el entendimiento del bienaventurado; la esencia en cuanto esencia es el primer objeto de ambos entendimientos. Ahora bien, esta razón o medio en que entiende la generación —la esencia— es incomprensible. Luego la generación podría decirse incomprensible principiativa o causalmente. La generación podría decirse también incomprensible concomitantemente o en cuanto a lo que incluye, o sea, la comunicación de la esencia de persona a persona, que se hace por la misma esencia o naturaleza. Dicha comunicación presupositivamente incluye infinidad de esencia; si la esencia no fuera infinita, no podría comunicarse de este modo a muchos supósitos. Luego la generación es incomprensible en cuanto a lo que presupone, es decir, la comunicación de la esencia, que requiere ser infinito.

49. *Objeción contra esta respuesta y solución.*—Contra estas respuestas [36] se arguye: Siempre queda en contra la fuerza de la razón propia de la generación en cuanto generación. Cualquiera que sea el principio por el que se la entiende y cualquiera que sea

infinitum propria infinitate; sed sic minor est falsa, scilicet quod generatio illa, ut generatio, est incomprehensibilis; licet illa minor posset habere verum intellectum per accidens, vel secundum aliquod concomitans, vel adhuc, et magis ad propositum, secundum illud quod est ratio intelligendi ipsam; ipsa enim nata est primo intelligi per essentiam tanquam per primum obiectum, tam ab intellectu divino quam beato, quia essentia ut essentia est primum obiectum tam illius quam istius. Ista autem ratio intelligendi generationem est incomprehensibilis, et ita generatio posset dici incomprehensibilis principiative sive causaliter. Posset etiam dici incomprehensibilis concomitanter, sive quantum ad illud quod includit, quia generatio includit communicationem essentiae, quae fit per ipsam essentiam, vel per naturam personae ad personam. Ista autem communicatio praesuppositive includit infinitatem essentiae, quia ipsa non posset sic communicari pluribus suppositis, nisi esset infinita; et ideo generatio est incomprehensibilis quantum ad praesuppositum, scilicet communicationem essentiae, quae requirit esse infinitum.

49. *Instantia et solutio.*—Sed contra istas responsiones arguitur: Quia semper restat vis de propria ratione generationis ut generatio est; per quodcumque principium intelligendi intelligatur et quidquid praeexigit in intelligendo et communicando, semper ipsa in propria intelligibilitate

[36] Cf. *supra* n.47-48.

la preexigencia de su conocimiento y de la comunicación, siempre, según las autoridades aducidas [37], la generación parece incomprensible en su inteligibilidad propia. Y todo inteligible cuya inteligibilidad propia es incomprensible, es infinito.

50. Puede responderse que lo comprensible al entendimiento finito es necesariamente finito, y que lo incomprensible a él no es finito. Así se concede la menor; es decir, que la generación en cuanto generación es incomprensible al entendimiento creado, y que, por lo tanto, no es finita según su propia entidad y comprensibilidad. Pero de ello no se sigue que sea infinita —de esto se hablará en la respuesta al argumento principal— [38]. Luego, según esto, si 'incomprensible' se toma negativamente por lo que no puede ser comprendido, la mayor del argumento debe negarse. Para que fuese verdadera, habría que entender 'incomprensible' cuasi contrariamente, es decir, por lo que tiene cantidad virtual que se extiende más allá o excede todo lo comprensible. En el caso no se entiende así.

51. *A la segunda.*—Respuesta a la objeción segunda [39]:

La adecuación dice propiamente igualdad de dos seres en la cantidad; hay, pues, adecuación en el caso. De otro modo, la adecuación se entiende, no según cantidad, sino según proporción; en este sentido, algo se dice adecuado a otro que le es sumamente proporcionado si de hecho hay adecuación entre ellos, como el efecto que es proporcionado en razón de efecto es adecua-

sua videtur incomprehensibilis per auctoritates adductas; et cuiuscumque intelligibilitas propria est incomprehensibilis illud est intelligibile infinitum.

[22] 50. Respondeo: posset dici quod comprehensibile intellectui finito est necessario finitum, et incomprehensibile illi intellectui non est finitum; et sic conceditur minor, quod generatio, ut generatio, est incomprehensibilis intellectui creato, et ita secundum propriam entitatem et comprehensibilitatem non est finita; sed ex hoc non sequitur quod sit infinita, de quo tangetur in responsione ad principale argumentum. Secundum hoc ergo maior huius argumenti est neganda, accipiendo 'incomprehensibile' negative pro non possibili comprehendi; quia ad hoc quod esset vera, oporteret illud intelligere quasi contrarie, scilicet pro habente quantitatem virtualem extendentem se ultra omne comprehensibile vel omne comprehensibile excedentem, quod non est in proposito.

51. *Ad secundam rationem.*—Ad secundum:

Adaequatio dicit proprie aequalitatem duorum in eadem quantitate, et sic non est adaequatio in proposito; alio modo adaequatio dicitur non secundum quantitatem sed secundum proportionem, et sic dicitur aliquid adaequatum alteri quod est summe proportionatum sibi, si ibi sit adaequatio, utpote effectus adaequatus causae, qui est proportionatus in

[37] Cf. *supra* n.43.
[38] Cf. *infra* n.57.
[39] Cf. *supra* n.44.

do a la causa, aunque no sea simplemente adecuado a ella con igualdad de cantidad; de este modo, la máxima iluminación posible se diría adecuada al sol, aunque la luz, por ser efecto equívoco, nunca sería igual al sol según perfección de cantidad.

52. Respecto de la forma de la objeción hay que notar lo siguiente: La mayor es verdadera de la adecuación entendida del primer modo si existe. Pero, en tal caso, la menor es falsa. La menor es verdadera 'precisamente' de la adecuación entendida del segundo modo, no de la adecuación según intensidad, sino según extensión, en cuanto el principio generativo no puede extenderse a otra generación fuera de ésta. Luego no hay en el caso adecuación de cantidad, ni propiamente adecuación de proporción en intensidad, sino sólo en extensión. Por lo tanto, de ningún modo incluye la infinidad del ser al que se adecua.

53. *A la tercera.*—Respuesta a la tercera objeción [40].

Como se dijo en la cuestión precedente, al fin del artículo segundo [41], el término 'subsistir' es equívoco. De un modo se toma por 'ser *per se*'; en este sentido habla Agustín [42]: "Toda cosa absoluta —*ad se*— subsiste; cuánto más Dios". De otro modo se toma por 'ser *per se* incomunicablemente', en cuanto 'incomunicable' significa, no lo que subsiste, sino lo que inhiere en el subsistente y tiene como un modo de inherencia. Del primer modo, concedo que 'subsistir' dice formalmente ser perfectísimo

ratione effectus, licet ille non sit simpliciter sibi adaequatus aequalitate quantitatis: hoc modo illuminatio diceretur adaequata soli qua maior esse non posset, licet lumen nunquam sit aequale etiam secundum perfectionem quantitatis ipsi soli, quia effectus aequivocus.

[23] 52. Ad formam: Tunc maior est vera de adaequatione primo modo, si illa esset; sed sic minor est falsa; et praecise vera de adaequatione secundo, nec adhuc de adaequatione illo modo, quae scilicet est secundum intensionem, sed secundum extensionem, quia scilicet unum principium generandi non potest extendi ad aliam generationem quam ad istam. Non est ergo hic adaequatio quantitativa, nec est proprie adaequatio secundum proportionem quantum ad intensionem, sed tantum quantum ad extensionem, et ita nullo modo includit infinitatem, quanta est in illo cui adaequatur.

53. *Ad tertiam rationem.*—Ad tertium:

Sicut tactum est in praecedenti quaestione articulo II in fine, 'subsistere' est aequivocum. Uno modo accipitur pro per se esse, et sic loquitur Augustinus VII *De Trinitate* cap.4: "Omnis res ad se subsistit, quanto magis Deus". Alio modo pro incommunicabiliter per se esse, siquidem communicabile intelligitur non quasi subsistens, sed quasi inhaerens subsistenti et quasi modum inhaerentiae habens. Primo modo, concedo quod 'subsistere' formaliter dicit perfectissimum esse et non dicit nisi essentiam secundum Augustinum; secundo modo, 'subsistere' praesupponit

[40] Cf. *supra* n.45.
[41] Cf. *supra*, *Quodl.* q.4 n.46.
[42] Augustin., *De Trin.* VII c.4 n.9: PL 42,942.

y, según Agustín, sólo dice la esencia. Del segundo modo, 'subsistir' presupone ser perfecto, pero no lo incluye formalmente, sino que solo añade incomunicabilidad al ser *per se* tomado del primer modo; es decir, la razón de subsistir en el sentido de ser *per se* incomunicablemente; y tal es la relación. Ahora bien, la razón de ser incomunicablemente no es la razón de ser perfectísimamente.

54. *A la última.*—Respuesta a la última objeción [43].

Concedo que el entendimiento es infinito con infinidad propia, que es modo intrínseco de su propia entidad, o sea de la intelectualidad en cuanto tal. La paternidad, sin embargo, no es infinita de ese modo, aunque es en algún modo realmente idéntica, como el entendimiento, a la esencia.

55. A lo que se añade [44], es decir, que la infinidad del entendimiento se debe a su identidad con la esencia, respondo: Como se dijo en la primera cuestión [45], lo absolutamente primero en lo divino es la esencia en cuanto tal, que, según el Damasceno [46], es piélago porque contiene todas las perfecciones divinas. La esencia es infinita en sí, no sólo intensivamente, sino también en cuanto contiene *per se* virtual y primeramente todo lo intrínseco. Ahora bien, toda otra entidad contiene por identidad las demás entidades, pero no todas primeramente; pues no es *per se*, sino por la esencia, de la que tiene también su infinidad. Luego la esencia, parece, tiene formalmente infinidad propia y primera, porque la tiene

perfecte esse, sed non formaliter includit sed tantum addit incommunicabilitatem supra per se esse, primo modo acceptum, et illud sic est ratio subsistendi, quod est ratio incommunicabiliter per se essendi, et talis est relatio; ratio autem essendi incommunicabiliter non est ratio perfectissime essendi.

[24] 54. *Ad ultimam rationem.*—Ad ultimum:

Concedo quod intellectus est formaliter infinitus propria infinitate, quae est modus intrinsecus suae propriae entitatis, scilicet intellectualitatis ut intellectualitatis; et tamen paternitas non sic est infinita, cum hoc tamen paternitas est eadem realiter essentiae aliquo modo, sicut intellectus.

55. Et cum additur quod infinitas intellectus est propter identitatem eius ad essentiam, [25] respondeo: primum omnino in divinis, ut tactum est in prima quaestione, est essentia ut essentia, quae, secundum Damascenum, est pelagus propter comprehensionem omnium perfectionum divinarum; ista est infinita non tantum intensive in se, sed etiam virtualiter primo et per se continens omnia intrinseca; quodcumque autem aliud continet per identitatem alia, sed non primo omnia, quia nec a se, sed virtute essentiae a qua etiam habet suam infinitatem. Videtur ergo quod essentia habet infinitatem et formaliter et propriam et primam quia a se, quia respectu omnium dicitur pelagus, quia omnem perfectissime continet

[43] Cf. *supra* n.46.
[44] Cf. ibid.
[45] Cf. *supra*, *Quodl.* q.1 n.5.
[46] Cf. *supra* n.11.

per se. Se dice piélago de todas las perfecciones, porque contiene toda entidad intrínseca perfectísimamente, en cuanto puede ser contenida formalmente. Ahora bien, de esta primera entidad —es lícito hablar así— emanan todas las demás ordenadamente. Primero, las entidades esenciales intrínsecas, que no dicen relación *ad extra*; segundo, las entidades nocionales; tercero, y por último, los seres creados o extrínsecos. Y todo lo que emana recibe de ella la perfección de que es capaz, que no le repugna. Y la causa cuasi eficiente y primaria de lo recibido es la infinidad de la esencia, aunque la causa o razón formal sea la entidad propia del emanante. Luego lo esencial recibe de la esencia la infinidad formal, porque la esencia, en razón de principio y fundamento, basta para darle cantidad, y tal cantidad virtual no repugna a lo esencial, como tampoco le repugna la comunicabilidad. Ahora bien, a la relación personal compete por esencia el ser *ad alterum* y no le compete infinidad intensiva propia, por no ser capaz de tal cantidad, como tampoco de la comunicabilidad. Hay que detenerse en el género de principio formal. Esta entidad recibe infinidad y aquello no, porque ésta es ésta y aquélla es aquélla; pues la repugnancia y no-repugnancia formal se reduce primera y formalmente a la naturaleza de la entidad respecto de la cual se dice que hay repugnancia. Por último, las criaturas reciben de la esencia entidad finita, la única que les compete.

56. Por lo tanto, respecto de la forma del argumento, digo que la identidad con la esencia no es la sola razón de que algo tenga formalmente infinidad, pero es la razón suficiente para

entitatem intrinsecam, ut possibile est eam contineri in uno formaliter. Ab hac autem prima, sicut licet loqui, emanant omnia ordinate; primo quidem intrinseca essentialia, quae non dicunt respectum ad extra; secundo, notionalia; tertio et ultimo, creata sive extrinseca; et quodlibet emanans recipit illud perfectionis ab ea cuius est capax, si sibi non repugnat; et illius recepti causa quasi effectiva et primaria est infinitas essentiae, causa autem sive ratio formalis est ipsa entitas propria cuiuslibet emanantis. Essentiale ergo recipit ab ea infinitatem formalem, quia talis essentia sufficit in ratione principii et fundamenti ad dandum talem quantitatem, et talis quantitas virtualis ipsi non repugnat, sicut nec communicabilitas. Ipsi autem relationi personali competit per essentiam esse ad alterum, nec competit sibi infinitas intensive propria, quia ipsa non est capax talis quantitatis, sicut nec communicabilitatis. Etiam in genere principii formalis est status, hoc enim accipit infinitatem, illud non, quia hoc accipit communicabilitatem, illud incommunicabilitatem, quia hoc est hoc et illud est illud; repugnantia enim formalis et non repugnantia primo reducitur formaliter ad rationem eius cui dicitur esse repugnantia. Tandem, ab essentia creaturae recipiunt entitatem finitam, quia talis sola eis competit.

56. Ad formam igitur argumenti dico quod sola identitas essentiae non est sola ratio habendi infinitatem formaliter, sed est ratio sufficiens omni ei cui formaliter non repugnat infinitas; formaliter autem repugnat

que toda entidad a la que no repugna formalmente, la tenga. Como quedó probado [47], la infinidad repugna formalmente a la relación personal y no repugna a lo esencial. Si preguntas por qué la infinidad es composible con éste —con lo esencial— y no con aquélla —con la relación personal—, puede contrapreguntarse por qué, como conceden todos, la incomunicabilidad repugna a lo esencial y no repugna a la relación personal. Y la respuesta es la misma: Ello depende de la naturaleza del principio formal; es decir, de que formalmente lo esencial es esencial y la relación es relación. Por ser la esencia, como principio fundamental, un principio limitado del que muchos seres proceden naturalmente y en orden, todo ser, en el primer instante en que cuasi emana o procede, tiene su entidad; éste tal entidad, aquél tal otra entidad; y la razón de por qué algo repugna a un ser es su entidad, y la razón de por qué lo mismo no repugna a otro es también su entidad.

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

57. Respondo al argumento principal [48].

Como se declaró en el primer artículo [49], la infinidad en entidad dice totalidad en entidad, y, por oposición, la finitud dice a su modo entidad parcial, pues todo ser finito en cuanto tal es menor que el infinito en cuanto tal. Como dice Euclides [50]:

relationi personali, ut probatum est, nulli essentiali. Et si quaeras quare compossibilis est infinitas huic, et non huic, potest quaeri in oppositum quare huic repugnat incommunicabilitas et huic non, quod omnes concedunt; et est eadem responsio, quia in ratione principii formalis, quia scilicet formaliter hoc est hoc, et illud est illud formaliter. Quia autem in ratione principii fundamentalis ipsa essentia est unum principium illimitatum, a quo multa sunt ordinate nata procedere, et quodlibet, in primo instanti in quo quasi emanat vel procedit in esse, suam habet entitatem, hoc talem et illud talem, et huic sua entitas est ratio repugnantiae alicuius, cuius tamen illi non est ratio repugnantiae entitas sua.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

[26] 57. Ad argumentum principale:

Sicut declaratum est in primo articulo, infinitas in entitate dicit totalitatem in entitate, et per oppositum suo modo finitas dicit partialitatem entitatis; omne enim finitum ut tale minus est infinito ut tali; quia, secundum Euclidem, VII conclusione 4: "Omnis numerus minor maioris

[47] Cf. *supra* n.17ss.
[48] *Cf. supra* n.3.
[49] Cf. *supra* n.9.
[50] Euclides, *Elementa* VII def. 4 (ed. Heiberg II [Lipsiae 1883] 199).

"Todo número menor es parte o partes del número mayor". Esto no debe entenderse en el sentido de que un número binario sea parte de un tenario —nada parejo se da en lo divino—, sino en el sentido de que, en relación a todas las proporciones que deben considerarse en las cantidades, un número binario se halla respecto de un ternario como una parte o como diversas partes se hallan respecto del todo; pues un binario es excedido por un ternario de modo similar al modo en que es excedido otro binario por otro ternario cuya parte es. Análogamente digo: Siendo Dios simplicísimo, ningún ser creado es parte suya. Pero todo ser finito, que es menor que el infinito, puede llamarse parte, aunque no lo sea según una proporción determinada, porque es excedida al infinito. De este modo, todo ser distinto del infinito se dice por participación, porque participa de la entidad que en el infinito se da total y perfectamente.

Luego —quiero retener esta conclusión— todo finito, que es menor que el infinito, es parte. Luego al ser al que repugna ser parte o ser excedido realmente por otro, le repugna ser finito. Ahora bien, a la paternidad repugna ser parte de la divinidad de ese modo o ser excedida por la divinidad; pues la paternidad, por la infinidad de la divinidad con la que es composible en el mismo supósito, es simplemente idéntica a ella. Por consiguiente, no puede ser excedida realmente ni puede ser parte ni puede tener razón de parte. Luego, como fue probado antes [51], ni es finita ni infinita; pues, como lo finito tiene razón de parte del modo predicho, así el infinito tiene razón de todo del mismo modo;

numeri pars est, vel partes". Hoc non sic intelligendum est quod iste binarius sit pars illius ternarii, quia nihil est sic in divinis, sed quantum ad proportiones omnes attendendas in quantitatibus, ille binarius se habet ad illum ternarium sicut pars vel partes ad totum; quia simili modo exceditur ab illo ternario, sicut exceditur alius binarius ab alio ternario cuius est pars. Ita dico hic: Nullum creatum est pars Dei, cum Deus sit simplicissimus, sed omne finitum, cum sit minus illa entitate infinita, conformiter potest dici pars, licet non sit secundum aliquam proportionem determinatam, quia exceditur in infinitum; et hoc modo omne aliud ens ab ente infinito dicitur ens per participationem, quia capit partem illius entitatis, quae est ibi totaliter et perfecte.

Hoc ergo volo habere, quod omne finitum, cum sit minus infinito, est pars; cui ergo repugnat esse pars, vel excedi realiter ab aliquo, ei repugnat esse finitum; nunc autem paternitati huic repugnat esse pars divinitatis illo modo, vel excedi a divinitate, quia propter infinitatem divinitatis paternitas, cum sit compossibilis sibi in eodem supposito, est simpliciter idem sibi; et, per consequens, realiter excedi non potest, nec esse pars, nec rationem partis habere potest. Non ergo est finita nec infinita, sicut prius probatum est, quia sicut finitum habet rationem partis modo praedicto, ita infinitum habet rationem totius hoc modo, scilicet ex

[51] *Cf. supra* n.6-7.

es decir, el infinito, por la plenitud de su cantidad virtual, mide todo otro ser como mayor si se aproxima a él; y como menor si se aleja de él. Pero la paternidad no tiene razón de totalidad, pues la medida, en cualquier grado de perfección, dice relación a un primero en el orden de medida, y lo primero es la esencia absoluta. Por lo tanto, digo brevemente que la paternidad ni es formalmente finita ni formalmente infinita.

58. Cuando arguyes [52] que el ente se divide inmediatamente en finito e infinito, antes de descender a los diez géneros, concedo de grado que lo finito e infinito no dividen el ente en cuanto está ya contraído a un género. Todo género y el ente en cuanto inmediatamente indiferente a los diez géneros es 'precisamente' ente finito. Sin embargo, lo finito e infinito no dividen el ser, sino el ser cuanto; como, según el Filósofo [53], lo finito e infinito pertenecen a la cantidad —lo que es verdad de lo finito e infinito y de la cantidad, tomados propiamente—, así también, hablando extensivamente, lo finito e infinito, en cuanto son propiedades del ente, convienen 'precisamente' al ente cuanto, que tiene en sí alguna cantidad de perfección, pero tal cantidad sólo conviene a la entidad que puede ser parcial o total entre las esencias; pues es necesario que la cantidad, comparada a otra, inmediatamente la exceda o sea excedida por ella, y sea parcial o total en el sentido en que aquí hablamos de parcial y total. Ahora bien, la paternidad, en cuanto paternidad, no puede ser total ni parcial entre las entidades.

plenitudine quantitatis virtualis suae mensurans omne aliud ut maius per accessum ad ipsum, et minus per recessum; sed nec paternitas habet rationem totalitatis, quia mensura secundum gradum quemdam perfectionis stat ad aliquod primum in ordine mensurandi, quod est essentia absoluta. Dico ergo breviter quod paternitas nec formaliter est finita, nec formaliter infinita.

58. Et cum arguis ex divisione immediata entis in ista, etiam antequam descendat in decem genera, concedo bene quod ista non dividunt ens ut iam contractum est ad aliquod genus; imo quodlibet genus et ens ut immediate indifferens ad decem genera, est praecise ens finitum; finitum tamen et infinitum non dividunt ens, nisi ens quantum; quia, sicut secundum Philosophum I *Physicorum*, finitum et infinitum quantitati congruunt, quod est verum de finito et infinito et quantitate proprie acceptis, ita etiam, extensive loquendo, finitum et infinitum ut sunt passiones entis, conveniunt praecise enti quanto in se habenti quantitatem aliquam perfectionalem; talis autem quantitas non convenit entitati, nisi quae potest esse partialis vel totalis inter essentias; quantitatem enim comparatam ad aliam statim oportet excedere vel excedi et esse partiale vel totale, sicut hic loquimur de partiali et totali; paternitas autem ut paternitas non potest esse inter entitates totalis nec partialis.

[52] Cf. *supra* n.3.

[53] Aristot., *Physic.* I c.2 (185a33-b5).

59. Podría responderse también que la cantidad sólo conviene a la entidad quiditativamente considerada, es decir, en cuanto se distingue de la entidad hipostática; por consiguiente, la finitud y la infinidad pertenecen también a la entidad quiditativamente considerada. Pero esta entidad, la paternidad, aunque en algún modo sea en sí quiditativa, en cuanto paternidad sólo es entidad hipostática.

60. De un tercer modo puede responderse que la cantidad virtual sólo conviene a la entidad absolutamente considerada. Sin embargo, estas dos últimas respuestas conceden respecto de la entidad hipostática y de la entidad relativa algo que es dudoso, es decir, que no tienen cantidad virtual.

59. Posset etiam dici quod quantitas virtualiter non convenit nisi entitati quiditative, ut scilicet distinguitur ab entitate hypostatica, et, per consequens, nec finitas nec infinitas. Ista autem entitas, licet sit in se quodammodo quiditativa, tamen, ut est talis, est tantum hypostatica.

60. Tertio modo, dici potest quod quantitas virtualis non convenit nisi entitati absolute. Sed istae duae responsiones ultimae concedunt aliqua dubia de entitate hypostatica et entitate relativa, quod scilicet non habeant quantitatem virtualem.

CUESTION VI

Si la igualdad en lo divino es relación real

Resumen.—Como dice San Agustín, el fundamento de la igualdad en Dios es la magnitud, la eternidad y el poder. La magnitud que debe ponerse en Dios es la magnitud de virtud y perfección. Lo realmente existente en Dios a que puede convenir y de hecho conviene tal magnitud, de la naturaleza de la cosa, es la esencia, que es infinita y, por lo mismo, es también grande. Una vez establecido que se da magnitud *a parte rei*, se prueba que se da igualdad real según magnitud, porque la magnitud es numérica o singular y existente, por la autoridad del Damasceno y porque tal magnitud no es varias magnitudes de diversa o idéntica especie.

En cuanto a la igualdad según la eternidad, hay que distinguir dos modos de hablar de la eternidad. El primero dice que la eternidad es un modo intrínseco de la existencia y, por lo tanto, se da positivamente en Dios, de la naturaleza de la cosa. El segundo modo dice que la eternidad connota algo positivo, la esencia, pero que formalmente consiste en triple negación: en negación de cesación, de sucesión y de dependencia, o en la relación potencial de coexistir simultáneamente con toda duración, sin cambio y sin dependencia. La unidad de la eternidad es real del modo en que es real la eternidad —formalmente según el primer modo, fundamental y connotativamente según el segundo modo—. Y la igualdad según eternidad es real del modo en que lo es la unidad de la eternidad, pues es la unidad la que funda próximamente la igualdad.

En cuanto a la igualdad según poder, si se toma 'poder' propiamente, en cuanto dice relación a lo posible, tal poder no se da en Dios *a parte rei*. Por lo tanto, la igualdad según el poder tomado propiamente no es relación real en las personas. Pero si se toma 'poder' por el fundamento, es decir, por la voluntad absolutamente considerada, según su magnitud intrínseca, las personas son iguales. En este caso, sin embargo, la igualdad se refiere al primer fundamento asignado por Agustín, o sea a la magnitud, no al tercer fundamento, o al poder.

Por otra parte, la igualdad requiere y preexige que los extremos sean realmente distintos. Ahora bien, los extremos de la igualdad en Dios, las personas, son realmente distintas.

Por último, la igualdad en Dios es una relación real, porque inhiere en los extremos según fundamento real. Ello se prueba por el Evangelio, San Pablo y dos razones. Primera, las relaciones fundadas en la cantidad —o magnitud—, no en cuanto es una en número, sino en cuanto es una en especie o en género, son reales. Luego son reales las relaciones fundadas en la cantidad en cuanto es una en número; el fundamento en este caso es más real. Segunda razón, la desigualdad es una relación real. Luego lo es también la igualdad. Si el opuesto más imperfecto es real, *a fortiori* lo es el opuesto más perfecto; entre estos dos opuestos, igualdad y desigualdad, la igualdad es el opuesto más perfecto.

De lo que precede se sigue la solución de la cuestión: Si, según la sentencia común, la relación real sólo requiere estos tres elementos: 1) que el fundamento sea real; 2) que los extremos sean reales y realmente distintos; 3) que la relación se halle en los extremos de la naturaleza de la cosa, es decir, independientemente de toda consideración del entendimiento, estos tres elementos convienen a la igualdad en lo divino por igual o mayor razón que a cualquiera igualdad en los seres. Síguese que esta igualdad es una relación tan real o más real que cualquiera otra relación real.

1. *Planteamiento de la cuestión y argumentos en pro y en contra.*—Visto lo referente a la relación de origen en lo divino, sigue la cuestión única sobre las relaciones comunes. Se pregunta si la igualdad en lo divino es relación real [1].

Se arguye que es relación real:

La relación, que tiene fundamento real y extremos realmente distintos, es real. La igualdad en lo divino es tal. Luego es real. Prueba de la menor: En lo divino hay magnitud real, es decir, la de la esencia y las personas que se dicen mutuamente iguales son realmente distintas.

2. Se arguye en contra:

Toda relación real se funda sobre acción y pasión o sobre cantidad [2]. En Dios ninguna relación real se funda sobre la cantidad; como dice Agustín [3], "Dios es grande sin cantidad". Luego en Dios sólo es real la relación fundada sobre la acción y la pasión.

QUAESTIO VI

Utrum aequalitas in divinis sit relatio realis

1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Viso de relatione originis in divinis, sequitur quaestio de relationibus communibus, et est unica. Quaeritur utrum aequalitas in divinis sit relatio realis.

[1] Arguitur quod sic:

Illa relatio est realis quae habet fundamentum reale et extrema realiter distincta; ista est huiusmodi; ergo etc. Probatio minoris: Ibi est magnitudo realis, scilicet essentiae, et personae realiter sunt distinctae quae dicuntur ad invicem aequales.

2. Contra:

Omnis relatio realis fundatur super actionem et passionem vel supra quantitatem, V *Metaphysicae.* In Deo nulla ratio realis fundatur super quantitatem, quia, secundum Augustinum V *De Trinitate* cap.1, "Deus est magnus sine quantitate"; ergo nulla est ibi relatio realis nisi fundata super actionem et passionem; talis autem ibi est sola relatio originis;

[1] Estas primeras palabras se encuentran en la edición de Wading-Vivès al final de la cuestión V.—Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.19 n.1-28 (V 265-279); d.31 (VI 203-222).

[2] Aristot., *Metaph.* V c.15 (1020b25-33).

[3] August., *De Trin.* V c.1 n.2: PL 42,912.

Pero tal relación sólo es la relación de origen, y la igualdad, que es de la misma razón en ambos extremos, no es relación de origen.

3. Además, la magnitud, como la esencia, es idéntica en las tres personas. Luego los extremos no son realmente distintos; ni, por consiguiente, es real la relación.

4. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión hay que estudiar tres subcuestiones: Primera, si hay algún fundamento real de la igualdad en lo divino; segunda, si hay distinción real entre los extremos; tercera, si se da la igualdad en los extremos según fundamento *ex natura rei.*

ARTICULO 1

Si en lo divino hay fundamento real de la igualdad

5. *Tres puntos.*—El primer artículo contiene tres puntos. Hay que investigar primero el fundamento de la igualdad en común; segundo, qué puede asignarse como fundamento de la igualdad en lo divino y, si hay varios fundamentos, cuáles y cuántos son; tercero, si cada uno de ellos es real.

1. Fundamento de la igualdad en general

6. En cuanto al primer punto, parece que, según el Filósofo, el fundamento de la igualdad es la cantidad; pues dice [4] que "es

aequalitas autem non est relatio originis, quia eiusdem rationis in utroque extremo.

3. Item, eadem est magnitudo in tribus personis sicut eadem essentia; ergo extrema non sunt realiter distincta, nec per consequens relatio realis.

4. *Ad quaestionem.*—Hic sunt tria videnda: Primo, si aequalitatis in divinis sit aliquod fundamentum reale. Secundo, si sit realis distinctio extremorum. Tertio, si illa aequalitas ex natura rei insit extremis secundum fundamentum.

ARTICULUS I

Si aequalitatis in divinis sit aliquod fundamentum reale

[2] 5. *Tria videnda.*—Primus articulus habet tria: Primo, videndum de fundamento aequalitatis in communi. Secundo, quid posset assignari fundamentum aequalitatis in divinis, et, si sint plura fundamenta, quae et quot. Et tertio, de quocumque eorum, si sit ibi reale.

1. De fundamento aequalitatis in communi

6. Primum: Videtur accipi a Philosopho quod fundamentum aequalitatis sit quantitas; ait enim in *Praedicamentis* quod "proprium est

[4] Aristot., *Praedic.* c.6 (6a27-35).

propio de la cantidad el que algo se diga, según ella, igual o desigual"; con estas palabras indica el fundamento de la relación de igualdad, como en el capítulo de la cualidad al decir: "Es propio de la cualidad el que algo se diga similar o disimilar según ella", indica el fundamento de la similitud. Estas afirmaciones referentes al fundamento de la igualdad o similitud las explica más, parece, en la *Metafísica,* en el capítulo de la relación [5]: "Igual, semejante, idéntico, todos estos conceptos se dicen según uno; iguales se dicen aquellos cuya cantidad es una; semejantes, aquellos cuya cualidad es una; idénticos, aquellos cuya sustancia es una". En este texto sugiere, parece, que el fundamento de la igualdad no es sola la cantidad, sino que se requiere unidad de cantidad.

Y de ello surgen dos cuestiones más generales que la cuestión propuesta: La primera es si la unidad es lo formal en el fundamento; y, suponiendo que lo sea, si es más inmediata que la cantidad cuya unidad es, o viceversa. La segunda cuestión es si la unidad perteneciente al fundamento de la igualdad importa por sí algo positivo o sólo privación o negación. Si se dijera que sólo importa negación, como se trata del fundamento próximo o remoto de la igualdad, seguiríase que, en general, la igualdad no sería relación real.

No es necesario discutir aquí esta conclusión general y sus dos premisas; trascienden la cuestión propuesta. Los que conceden que la igualdad es relación real en otros seres niegan que lo sea en Dios. Por lo tanto, aunque en general la igualdad sea

quantitati secundum eam aequale vel inaequale dici". Istud secundum notat fundamentum illius relationis, sicut ipse loquitur, capite *de qualitate,* quod "proprium sibi est, quod aliquid secundum eam dicatur simile vel dissimile". Istud dictum de fundamento aequalitatis vel similitudinis videtur magis explicare V *Metaphysicae* capite *de ad aliquid*: "Aequale, simile, idem, secundum unum dicuntur omnia; aequalia, quorum quantitas est una; similia, quorum qualitas est una; eadem, quorum substantia est una". Hic ipse videtur innuere quod non sola quantitas est fundamentum aequalitatis, sed requiritur unitas quantitatis.

Et tunc est quaestio generalior quaestione proposita, duplex: Una, an unitas sit formale in fundamento aequalitatis, et, si daretur quod sic, an immediatior quam ipsa quantitas, cuius est unitas, vel e converso. Secunda quaestio, an unitas sic per se pertinens ad fundamentum aequalitatis importet per se aliquid positivum vel solum privationem vel negationem. Quod si diceretur solam negationem importare, et cum hoc esset per se de fundamento aequalitatis, sive tanquam ratio proxima sive remota, sequitur quod generaliter aequalitas non esset relatio realis.

Istam conclusionem generalem et istas duas praemissas, ex quibus sequitur, non oportet hic discutere, quia transcendunt quaestionem propositam. Concedentes enim aequalitatem esse alibi relationem realem, adhuc negant specialiter de aequalitate divina; esto igitur quod aequalitas generaliter sit relatio realis vel positiva necessario sive non, adhuc in-

[5] ARISTOT., *Metaph.* V c.15 (1021a10-15).

relación real o positiva necesariamente o no, aún se inquiriría si los elementos necesarios para la relación real pueden salvarse en la igualdad divina lo mismo que en la igualdad creada.

2. Fundamento de la igualdad en lo divino

7. Respecto del segundo punto a tratar en este artículo, es decir, cuál es el fundamento de la igualdad en lo divino en especial, parece que Agustín [6] lo señala. Hablando de las tres divinas personas, dice: "Ninguna precede a otra en eternidad, ni la excede en magnitud ni la supera en poder; pues el Padre no es anterior al Hijo ni mayor", ni, podría añadirse, más poderoso.

Este texto de Agustín se prueba con los dichos del Filósofo: Si la igualdad es según cantidad, como la cantidad se divide primeramente en continua y discreta, en lo divino no puede darse igualdad según cantidad discreta; sólo se da la trinidad, que no es número o, si es pluralidad, la parte menor es en cierto modo de la mayor y, por lo mismo, desigual a ella. Ahora bien, la cantidad continua se divide en permanente y sucesiva. En Dios no hay cantidad sucesiva, aunque hay una correspondiente a ella, es decir, la cantidad de duración, que propiamente se dice eternidad. La cantidad permanente en las criaturas se dice comúnmente magnitud de mole, y lo correspondiente a ella en lo divino se

quiretur si, quantum est ex parte eorum quae requiruntur ad relationem realem, possunt etiam aeque salvari in aequalitate divina sicut in aequalitate creata.

2. De fundamento aequalitatis in divinis

[3] 7. De secundo in isto articulo, scilicet, de aequalitate in divinis in speciali quid sit eius fundamentum, illud videtur Augustinus assignare, I *De fide ad Petrum*, ubi loquens de tribus personis divinis dicit: "Nulla, inquit, alteram praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate, quia nec Filio Pater anterior aut maior est", et potest addi, aut etiam potentior.

Illud dictum Augustini probatur ex dictis Philosophi, quia si aequalitas est secundum quantitatem, cum quantitas primo dividatur in continuam et discretam, in divinis non potest esse aequalitas secundum quantitatem discretam, quia nulla est ibi nisi trinitas, quae non est numerus, vel si est pluralitas, minor pars est quodammodo maioris, et ita inaequalis sibi. Quantitas autem continua dividitur in permanentem et successivam; in Deo non est quantitas successiva, est tamen aliqua quae est sibi correspondens, quae est quantitas durationis, et illa proprie dicitur aeternitas; quantitas permanens in creaturis dicitur communiter magnitudo molis, et omnis sibi correspondens in divinis dicitur magnitudo virtutis;

[6] August., *De fide ad Pet.* c.1 n.4: PL 40,754.

dice magnitud de virtud. Luego del dicho del Filósofo se sigue el dicho de Agustín, es decir, que lo igual en lo divino es según magnitud o según eternidad.

8. Exponemos, en segundo lugar, el dicho de Agustín. De lo que antecede parece que la tercera parte de su texto "ni lo supera en poder" está de sobra. He aquí la explicación: La igualdad de algunos seres se considera propiamente según lo que les es intrínseco y absoluto, *ad se*. Sin embargo, la igualdad puede considerarse, *ex consequenti*, por comparación a seres extrínsecos. Por lo tanto, de que algunos seres tengan forma en grado igual, se sigue *ex consequenti* que pueden actuar igualmente, según ella, sobre seres extrínsecos. Luego la igualdad del poder propiamente no es distinta —igualmente (*ex aequo*) distinta— de la igualdad de magnitud, de la magnitud de la forma activa; así, en las criaturas, las que tienen igual magnitud de calor tienen igual poder de calentar. Por lo tanto, numerando la igualdad que deriva de la comparación a seres extrínsecos junto a la igualdad basada en el ser intrínseco, hay tres igualdades. Sin embargo, propiamente y en el mismo plano —*ex aequo*— hay sólo dos igualdades, que son *ad se* y *ad intra*, según las cuales se considera la cantidad, es decir, la magnitud y la eternidad. Acaso por ello, Agustín en su réplica sólo menciona estas dos, no menciona el poder: "No es el Padre, dice, anterior o mayor que el Hijo"; no dice "más poderoso".

9. Existe otra duda acerca del dicho de Agustín. ¿Por qué no se considera la igualdad según más razones? El Padre y el

sequitur ergo ex dicto Philosophi dictum Augustini, quod, ad hoc quod aequalis sit in divinis, aut est secundum magnitudinem aut secundum aeternitatem.

[4] 8. Secundo, dictum Augustini exponitur; quia tunc ex dictis videtur superfluere tertium, quod addit 'secundum potestatem'. Sed est responsio quod aequalitas aliquorum attenditur proprie secundum aliquid eis intrinsecum et ad se; ex consequenti tamen aequalitas attendi potest in comparatione ad extrinseca. Unde ex consequenti, ex hoc quod aliqua formam aliquam habent in aequali gradu, sequitur quod secundum eam possunt aequaliter agere, in comparatione ad extrinseca; aequalitas ergo potestatis proprie non est alia ab aequalitate magnitudinis, et hoc ex aequo distincta, sed est quasi explicans quamdam aequalitatem magnitudinis, quae scilicet magnitudo est formae activae; sicut in creaturis, quae habent aequalem magnitudinem caloris, habent potentiam aequalem calefaciendi; sic ergo sunt tria, connumerando aequalitatem quae est in comparatione ad extrinseca cum aequalitate quae est secundum intrinseca; proprie autem et ex aequo, sunt tantummodo duo quae sunt ad se et ad intra, secundum quae attenditur aequalitas, scilicet secundum magnitudinem et aeternitatem. Et forte propter ista, Augustinus in replicando tantummodo ista duo replicat, non potentiam, cum ait "non est Pater Filio anterior aut maior", non dicit "aut potentior".

9. Est etiam aliud dubium circa illud dictum Augustini: quare non

Hijo son iguales según sabiduría, bondad, justicia y otros atributos similares.

10. Respondo: Sólo son iguales según sabiduría en cuanto tienen una magnitud. Por eso, si son iguales según alguna perfección esencial, la razón próxima de la igualdad es siempre la magnitud de tal perfección. Consiguientemente, Agustín entiende por magnitud toda la perfección esencial, es decir, la magnitud en cuanto es el fundamento de la igualdad, pues toda perfección se funda en la magnitud [7].

3. ¿Es cada uno de los fundamentos real?

11. *Tres problemas.*—En cuanto al tercer punto a investigar en este artículo, o sea, si cada uno de los fundamentos es real, hay que dilucidar tres problemas: 1) si la magnitud se da en Dios de la naturaleza de la cosa; 2) si la eternidad se da de la naturaleza de la cosa; 3) si el poder se da de la naturaleza de la cosa.

1) *Primer problema*

12. *Contiene tres subproblemas.*—Respecto del primer problema, hay que estudiar tres subproblemas: *a*) Primero, en qué sentido puede ponerse magnitud en lo divino; *b*) segundo, cómo por pertenecer la magnitud a un ser, es necesario que este ser se dé de la naturaleza de la cosa para que la magnitud sea, a su vez,

secundum plura attenditur aequalitas? Sunt enim Pater et Filius aequales secundum sapientiam, secundum bonitatem, secundum iustitiam, et cetera talia.

10. Respondeo: Non sunt aequales secundum sapientiam, nisi ut habentes unam magnitudinem, et ideo si secundum quamcumque perfectionem essentialem sunt aequales, semper proxima ratio aequalitatis est magnitudo illius perfectionis; et ideo per solam magnitudinem intelligit ipse quamcumque perfectionem essentialem, quantum, scilicet, ad illud quod est fundamentum aequalitatis, quia nulla fundat nisi sub ratione magnitudinis.

3. De quocumque eorum si sit ibi reale

[5] 11. *Tres quaestiones.*—De tertio in isto articulo, patet quod ad illud videndum oportet tria videre. Primo, an magnitudo sit ibi ex natura rei. Secundo, an aeternitas. Tertio, an potestas.

1) *Prima quaestio*

12. *Continet tria quaesita minora.*—De primo oportet tria videre. Primo, qualiter magnitudo poni posset in divinis. Secundo, quia magnitudo est alicuius magnitudo, ideo, ad hoc quod habeamus magnitudinem ex

[7] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.19 n.8.12 (V 267-268.270); d.31 n.8-11 (VI 205-208).

de la naturaleza de la cosa; *c*) tercero, si tal magnitud se da en lo divino de la naturaleza de la cosa. La solución completa del primer problema, del referente a la magnitud, exige, pues, la solución de tres subproblemas.

13. a) *Primer subproblema.*—En cuanto al primer subproblema, el Filósofo [8] escribe: "Grande y pequeño, mayor y menor, dichos en sí y mutuamente, son pasiones de lo cuanto en sí; pero estos términos se transfieren también a otros entes." Quiere decir que 'grande' y 'pequeño', considerados, sea absolutamente o en sí, sea relativamente, pertenecen de sí a la cantidad propiamente dicha, pero traslaticiamente pertenecen también a otras entidades. Ello aparece suficientemente claro por la razón; el Filósofo no negaría que la igualdad pertenece a los individuos de la misma especie en cualquier género, y la desigualdad a las especies; luego, aunque 'grande' y 'pequeño' sean, según él, pasiones propias del ser cuantitativo, sin embargo, tomados traslaticiamente, son trascendentes y pasiones de todo ente. Pero Agustín [9] dice que esta magnitud, llamada tal traslaticiamente por el Filósofo, no es magnitud de mole, sino de bondad y de perfección: "En aquellas cosas que no son grandes en mole, es lo mismo ser grande que ser mejor." Luego es claro que 'grande' del primer modo o propiamente dicho, según Aristóteles, y 'grande' en mole, según Agustín, no se da en Dios ni en ser espiritual

natura rei, oportet primo habere aliquid ex natura rei cuius sit magnitudo. Et tertio, an illa magnitudo eius sit ibi ex natura rei. Ut sic primum istorum, quod scilicet est de magnitudine, requirat tria ad habendum complete propositum.

13. a) *De primo quaesito in prima quaestione.*—De primo, Philosophus V *Metaphysicae* cap. *de quantitate* dicit: "Sunt autem magnum et parvum, et maius et minus, et secundum se et ad invicem dicta, quanti passiones secundum se; transferuntur etiam et ad alia, haec nomina"; vult dicere, quod 'magnum et parvum', sive accipiantur absolute et secundum se sive respective, secundum se conveniunt quantitati proprie dictae, translative autem aliis. Et hoc apparet satis per rationem, quia non negaret Philosophus aequalitatem esse individuorum eiusdem speciei in quolibet genere, et inaequalitatem specierum; et per consequens, cum secundum ipsum aequale et inaequale non dicantur nisi secundum quantitatem, quantitas aliquo modo convenit omni enti cuiuscumque generis, et, per consequens, licet 'magnum et parvum' secundum eum sint passiones propriae quantitatis, tamen translative accepta sunt transcendentia et passiones totius entis. Augustinus autem VI *De Trinitate* cap.8 istam magnitudinem, quam Philosophus dicit translative dictam, dicit esse magnitudinem non molis sed bonitatis et perfectionis: "In his, inquit, quae non mole magna sunt, idem est maius esse quod melius esse". Patet ergo quod 'magnum', primo modo secundum Aristotelem proprie dictum et secundum Augustinum 'magnum' mole, non est in Deo nec in aliquo

[8] Aristot., *Metaph.* V c.13 (1020a23-26).
[9] August., *De Trin.* VI c.8 n.9: PL 42,929.

alguno. Pero 'grande' traslaticiamente, según el Filósofo, y 'grande' en bondad y virtud o perfección, según Agustín, por ser trascendente y convenir a su modo a todo ente, puede ponerse en El.

14. b) *Segundo subproblema.*—En cuanto al segundo subproblema, para no afirmar algo cierto de lo dudoso, decimos que, como fue declarado en el artículo primero de la cuestión primera [10], es cierto que la esencia de Dios es de la naturaleza de la cosa.

15 c) *Tercer subproblema. Respuesta y pruebas. Prueba por autoridad.*—De lo que precede se infiere inmediatamente la respuesta al tercer subproblema: La esencia divina, en cuanto esencia, tiene magnitud propia de la naturaleza de la cosa. Ello se prueba por autoridad y doble razón.

La autoridad es del Damasceno [11], quien dice que la esencia divina es un piélago infinito y sin límites de sustancia; como se ha explicado muchas veces [12], llama piélago a la esencia divina porque tiene cuasi primacía y contiene primeramente todas las perfecciones, por lo que, según él, es infinita y sin límites. Luego la esencia divina, en cuanto esencia, es infinita. De ello se arguye: Como consta de este texto del Damasceno, la esencia es infinita de la naturaleza de la cosa; pues, en cuanto es piélago, es infinita, y se dice piélago en cuanto es absolutamente primera de la naturaleza de la cosa. Pero la infinidad de la esencia es su magnitud propia. Luego la esencia tiene magnitud propia de la

spirituali; sed 'magnum', translative secundum Philosophum et 'magnum' bonitate et virtute vel perfectione secundum Augustinum, potest poni ibi, quia illud est transcendens, conveniens suo modo omni enti.

[6] 14. b) *De secundo quaesito in prima quaestione.*—Quantum ad secundum, ne de dubiis asseratur certum, certum est quod est ibi essentia ex natura rei, quod etiam declaratum est in primo articulo primae quaestionis.

15. c) *De tertio quaesito in prima quaestione. Responsio et probationes. Auctoritate.*—Et statim ex hoc infertur tertium: scilicet quod ipsa essentia ut essentia habet ex natura rei propriam magnitudinem; et hoc probatur auctoritate et ratione duplici.

Auctoritas est Damasceni cap.9, ubi vult quod essentia est pelagus quoddam substantiae infinitum et interminatum; essentia, ut saepe dictum est, dicitur ab eo pelagus quoddam quasi prioritatem et primam comprehensionem habens omnium, et ut sic, secundum ipsum, est infinita et interminata; sic ergo est infinitas essentiae ut essentia. Ex his, sic arguitur: Essentia est infinita ex natura rei, ut accipitur ex auctoritate Damasceni, quia, ut est pelagus, est infinita, et, ut est omnino prima, ex natura rei dicitur pelagus; infinitas autem essentiae dicitur magnitudo eius propria; ergo habet propriam magnitudinem ex natura rei. Minor,

[10] Cf. *supra, Quodl.* q.1 n.5.

[11] Damasc., *De fide orth.* I c.9: PG 94,835.

[12] Cf., ex. gr., *Quodl.* q.5 n.55.

naturaleza de la cosa. La menor, en cuanto a un aspecto, aparece suficientemente clara; pues, como la infinidad cuantitativa dice propiamente magnitud y extensivamente ilimitación de la cantidad propia, la infinidad intensiva, en perfección, dice suma perfección o magnitud de perfección.

16. *Primera prueba de razón.*—Primera prueba de razón: La infinidad intensiva conviene a la esencia divina de la naturaleza de la cosa. Pero tal infinidad es la magnitud propia de dicha esencia. Luego la magnitud conviene a la esencia divina *ex natura rei.*

Prueba de la mayor: Como fue declarado en la cuestión precedente [13], la infinidad intensiva no dice propiedad o pasión del ser al que pertenece, sino su modo intrínseco, que subsiste aunque se abstraigan de él todas las propiedades. Luego sólo puede convenir de la naturaleza de la cosa al ser al que le conviene intrínsecamente.

Prueba de la menor: A un ser de quididad absoluta, apto por naturaleza a ser medida o medible, le conviene la infinidad o la finitud. Luego a la entidad a la que repugna la finitud le conviene la infinidad. Tal es la esencia divina.

En consecuencia, en prueba de la mayor podría argüirse también de este modo: Porque la infinidad intensiva no puede competer a una relación de razón —de lo contrario, la relación de razón sería perfección simple—, tampoco puede competer a un ser por una relación de razón, sino sólo de la naturaleza de la cosa.

quantum ad aliquid satis patet, quia sicut quantitativa infinitas proprie dicit magnitudinem, imo extensive illimitationem quantitatis propriae, ita infinitas intensiva et in perfectione dicit summam perfectionem vel magnitudinem perfectionis.

16. *Probatur ratione, primo.*—Per rationem arguitur sic: Infinitas intensiva convenit essentiae ex natura rei; illa est propria magnitudo essentiae; ergo etc.

Maior probatur: Quia, sicut declaratum est in quaestione praecedente, infinitas intensiva non dicit proprietatem vel passionem eius cuius est, sed modum intrinsecum eius, circumscripta etiam quacumque proprietate; nulli ergo potest convenire, nisi cui ex natura rei intrinsece convenit.

Probatio minoris: Quia entitati quiditatis absolutae, quae nata est habere rationem mensurae vel mensurabilis, vel convenit finitum vel infinitum; cui ergo repugnat finitum, ei convenit infinitum; talis est essentia divina.

Posset ergo argui ad probandum maiorem per hoc quod relationi rationis non potest competere infinitas intensiva, quia tunc relatio rationis esset perfectio simpliciter; ergo nec infinitas potest alicui competere ex relatione rationis, sed tantum ex natura rei.

[13] Cf. *supra, Quodl.* q.5 n.10.

17. *Segunda prueba de razón.*—Segunda prueba de razón: El modo del objeto beatífico en cuanto tal se da en él de su naturaleza. La infinidad es tal modo en la esencia divina. Luego la infinidad y, por consiguiente, la magnitud se da en ella de la naturaleza de la cosa.

18. *Prueba de la mayor, distinguiendo la intelección abstractiva e intuitiva.*—La mayor se prueba por la perfección del acto beatífico. Para captar mejor esta perfección del acto beatífico hay que distinguir en el entendimiento dos actos: de simple aprehensión o de intelección de un objeto simple. Uno de los actos se halla indiferentemente respecto del objeto existente y no-existente, y del objeto realmente presente y no-presente. Este acto lo experimentamos frecuentemente en nosotros; los universales o las quididades de las cosas los entendemos igualmente, tengan o no ser en un supósito fuera del entendimiento de la naturaleza de la cosa, estén presentes o ausentes. Ello se prueba también *a posteriori.* La ciencia de la conclusión o el entendimiento del principio permanece igualmente en el entendimiento, exista o no la cosa, esté presente o ausente. Dígase otro tanto del conocimiento de la conclusión y de la intelección del principio. Luego puede darse igualmente la intelección de los extremos —sujeto y predicado—, de la que depende la intelección compleja de la conclusión o del principio. Esta intelección de los extremos, que puede llamarse científica, porque es previa y requerida para el conocimiento de la conclusión y la intelección del principio, puede llamarse abstractiva con bastante

[7] 17. *Probatur ratione, secundo.*—Secundo, arguitur sic per rationem: Modus obiecti beatifici, ut obiectum beatificum est, est in re et ex natura rei. Infinitas intensiva est talis modus in essentia divina; ergo est ibi ex natura rei et per consequens magnitudo.

18. *Probatur haec maior distinguendo de intellectione abstractiva et intuitiva.*—Maior probatur ex perfectione actus beatifici, qui, ut melius capiatur, distinguitur de duplici actu intellectus, et hoc loquendo de simplici apprehensione sive intellectione obiecti simplicis; unus indifferenter potest esse respectu obiecti exsistentis et non exsistentis, et indifferenter etiam respectu obiecti non realiter praesentis sicut et realiter praesentis; istum actum frequenter experimur in nobis, quia universalia sive quiditates rerum intelligimus aeque, sive habeant ex natura rei esse extra in aliquo supposito sive non, et ita de praesentia et absentia. Et etiam hoc probatur a posteriori, quia scientia conclusionis vel intellectus principii aeque in intellectu manet re exsistente et non exsistente, praesente vel absente; et aeque potest haberi actus sciendi conclusionem et intelligendi principium; ergo aeque potest haberi intellectio extremi illius, a quo dependet illud intelligere complexum conclusionis vel principii; iste actus intelligendi, qui scientificus dici potest, quia praevius et requisitus ad scire conclusionis et ad intelligere principii, potest satis proprie dici

propiedad, pues abstrae de la existencia y no-existencia, de la presencia y ausencia del objeto.

19. Pero hay otro acto de simple aprehensión. Aunque no lo experimentemos en nosotros tan ciertamente, es, sin embargo, posible. Es el acto 'preciso' del objeto presente en cuanto presente y del objeto existente en cuanto existente. Prueba: Toda perfección del conocimiento que puede pertenecer a la potencia cognoscitiva sensitiva, puede competer eminentemente a la potencia cognitiva intelectiva. Ahora bien, el captar perfectamente el primer objeto conocido —y sólo es captado perfectamente cuando lo es en sí mismo, no en una similitud suya minimizada y derivada— es perfección del acto de conocer en cuanto tal; por otra parte, el conocimiento de la potencia sensitiva posee tal perfección; puede captar el objeto en cuanto existente y en cuanto presente en su existencia real, no sólo en una perfección disminuida. Luego tal perfección compete al acto de conocer de la potencia intelectiva. Pero no puede pertenecerle si no conoce lo existente en cuanto presente en su existencia propia —o en algún objeto inteligible que lo contiene eminentemente; no nos ocupamos de ello ahora—. Luego la potencia intelectiva conoce lo existente como presente.

Este conocimiento de lo existente en cuanto existente y presente lo posee el ángel de sí; Miguel no sólo se conoce como conocería a Gabriel si Gabriel fuese aniquilado —es decir, con intelección abstractiva—, sino que se conoce también en cuanto

abstractivus, quia abstrahit obiectum ab exsistentia et non exsistentia, praesentia et absentia.

[8] 19. Alius autem actus intelligendi est, quem tamen non ita certitudinaliter experimur in nobis; possibilis tamen est; talis qui, scilicet, praecise sit obiecti praesentis ut praesentis et exsistentis ut exsistentis. Hoc probatur: quia omnis perfectio cognitionis absolute, quae potest competere potentiae cognitivae sensitivae, potest eminenter competere potentiae cognitivae intellectivae; nunc autem perfectionis est in actu congoscendi, ut cognitio est, perfecte attingere primum cognitum; non autem perfecte attingitur, quando non in se attingitur, sed tantummodo in aliqua diminuta vel derivata similitudine ab ipso; sensitiva autem habet hanc perfectionem in cognitione sua, quia potest obiectum attingere in se, ut exsistens et ut praesens est in exsistentia reali, et non tantum diminute attingendo ipsum in quadam perfectione diminuta; ergo ista perfectio competit intellectivae in cognoscendo; sed non posset sibi competere, nisi cognosceret exsistens et ut in exsistentia propria praesens est, vel in aliquo obiecto intelligibili eminenter ipsum continente, de quo non curamus ad praesens.

Talem autem actum cognitionis de exsistente ut exsistens et praesens est, habet angelus de se; non tantum enim intelligit Michael se eo modo quo intelligeret Gabrielem, si Gabriel annihilaretur, intellectione scilicet abstractiva, sed intelligit se ut exsistentem, et ut exsistentem eumdem sibi;

existente, en cuanto existente idéntico a sí. Entiende del mismo modo su propia intelección si reflexiona sobre ella; no sólo la conoce como un objeto abstraído de la existencia —como entendería la intelección inexistente de otro ángel si éste no tuviera ninguna intelección—, sino que entiende que entiende, es decir, entiende su propia intelección existente. Luego esta intelección posible al ángel es simplemente posible a nuestra potencia intelectiva, pues seremos, se nos promete, iguales a los ángeles. Esta intelección puede llamarse propiamente intuitiva, es intuición de la cosa en cuanto existente y presente [14].

20. Aplicación de la distinción precedente al caso: El acto beatífico del entendimiento no puede ser conocimiento abstractivo, ha de ser necesariamente intuitivo; de lo contrario, siendo el conocimiento abstractivo tanto de lo existente como de lo no-existente —puede darse, aunque el objeto no sea captado en sí, sino en su similitud—, la bienaventuranza podría consistir en un objeto no-existente, lo que es imposible. La bienaventuranza nunca se logra si no se capta inmediatamente el objeto beatífico; y tal captación es intelección intuitiva, que algunos llaman con acierto visión facial, basándose en las palabras del Apóstol [15]: "Ahora lo vemos en espejo y en enigma, pero entonces lo veremos cara a cara."

21. De lo dicho aparece manifiesta la mayor [16]: Si el acto beatífico es necesariamente conocimiento intuitivo del objeto, es

sic etiam intelligit suam intellectionem si reflectatur super eam, non solum considerando intellectionem sicut quoddam obiectum abstractum ab exsistentia et non exsistentia, quia sic intelligit intellectionem alterius angeli, si nulla intellectio eius esset, sed intelligit se intelligere, hoc est, intellectionem sibi inexsistentem; ergo ista intellectio possibilis angelo est possibilis simpliciter intellectivae nostrae, quia promittitur nobis quod erimus aequales angelis; ista, inquam, intellectio potest proprie dici intuitiva, quia ipsa est intuitio rei ut exsistentis et praesentis.

20. Ex ista distinctione ad propositum: Actus beatificus intellectus non potest esse cognitio abstractiva, sed necessario intuitiva, quia abstractiva est aeque exsistentis et non exsistentis, et sic beatitudo potest esse in obiecto non exsistente, quod est impossibile; abstractiva etiam posset haberi, licet obiectum non attingatur in se, sed in similitudine; beatitudo autem numquam habetur nisi ipsum obiectum beatificum immediate in se attingatur, et hoc est quod aliqui vocant, et bene, ipsam intellectionem intuitivam visionem facialem; et accipitur ab Apostolo, I ad Cor.13: "Videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem".

[9] 21. Ex his patet maior: Quia si actus beatificus est necessario

[14] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.3 q.9 n.6-7 (ed. Vivès XII 212-14), q.11 n.11-12 (ibid., 278-279); III d.14 q.3 n.4ss (XIV 52-4ss); IV d.10 q.5 n.5ss (XVII 285ss); d.49 n.12 (XXI 17-18).

[15] 2 Cor 1,13.

[16] Cf *supra* n.17.

conocimiento del objeto en cuanto existente y presente en su existencia propia. Luego todo conocimiento del objeto por sí beatífico es del objeto en sí en cuanto existe con existencia real y en cuanto está presente en su existencia real. Queda, pues, probada la mayor.

22. *Prueba de la menor.*—Prueba de la menor [17], es decir, que la infinidad es *per se* condición del objeto beatífico: Ningún entendimiento ni voluntad se aquieta perfectamente en un objeto si éste no contiene toda la plenitud del objeto primero, es decir, la plenitud composible con el objeto primero. La plenitud del objeto primero del entendimiento o de la voluntad sólo puede ser la infinidad. Luego ninguna potencia beatificable puede aquietarse en un objeto no infinito; consiguientemente, la infinidad es *per se* condición del objeto saciativo, del objeto beatífico.

Esta mayor se prueba: Como la potencia está naturalmente inclinada a su objeto primero, no se aquieta en un objeto que no posee la plenitud del primero..., tiende ulteriormente al objeto primero.

Prueba de la menor: Si el objeto al que no repugna la infinidad no es infinito, no posee toda la plenitud de que es capaz. Ello es evidente; sola la infinidad es la plenitud suma del objeto con el que es composible. Ahora bien, la infinidad no es incomposible con el primer objeto del entendimiento y de la voluntad; sea tal objeto 'ente' o 'verdad' o algún otro objeto abstraído de los se-

intuitivus ipsius obiecti, ergo eius ut exsistentis et in exsistentia propria praesentis; ergo omnis conditio, quae est obiecti per se beatifici, est eius per se ut in exsistentia reali, imo, ut in ipsa reali exsistentia praesentis; ex quo habemus maiorem.

22. *Probatur minor.*—Probatio minoris, quod scilicet infinitas sit per se conditio obiecti beatifici: Nullus intellectus, nec etiam voluntas, in aliquo obiecto perfecte quietatur, nisi sit in eo tota plenitudo primi obiecti, quanta, scilicet, compossibilis est primo obiecto; talis plenitudo primi obiecti intellectus vel voluntatis non potest esse nisi infinitas; ergo nulla potentia beatificabilis potest quietari in aliquo nisi sit infinitum; et per consequens infinitas est per se conditio obiecti quietativi, et ita beatifici.

Maior probatur: Primo, quia cum potentia naturaliter inclinatur ad primum obiectum suum, ubi non est plenitudo obiecti primi, sed defectus plenitudinis, ibi non est quietudo, imo potentia ulterius inclinatur, ubi ulterius est ratio primi obiecti.

Probatio minoris: Cui non repugnat infinitas, illud non habet totalem plenitudinem sibi possibilem nisi sit infinitum; hoc patet, quia sola infinitas est summa plenitudo eius cui est compossibilis; nunc autem, primo obiecto tam intellectus quam voluntatis infinitas non est incompossibilis, quia sive sit ens sive verum, vel aliquod tale abstractum ab

[17] Cf. ibid.

res, sea 'primer ente' o 'primera verdad', que virtualmente contiene todos los otros entes o verdades, es claro que no le repugna la infinidad. Luego, si no es infinito, no posee su plenitud total.

23. Por lo tanto, respecto de la magnitud hemos concluido en este artículo que en Dios se da de la naturaleza de la cosa algo, la esencia, a la que pertenece la magnitud; y que esta magnitud es también de la naturaleza de la cosa. Sabemos también cómo es tal magnitud: Según el Filósofo, no es magnitud en sentido propio, sino en sentido traslaticio; y, según Agustín, no es magnitud de mole, sino de perfección [18].

24. *Objeciones y respuestas.*—Contra todo lo dicho se arguye con las palabras de Agustín [19]: "Es idéntico en El el ser y el ser grande." Luego la magnitud pasa a la esencia y, por consiguiente, no permanece según su propia razón. Pero la magnitud no funda la igualdad sino bajo su razón propia de magnitud, no digo de mole, sino de virtud. Luego, etc.

25. Respondo: La esencia divina, aunque por posible o por imposible se abstraiga de ella toda propiedad, conserva su magnitud propia, es decir, su infinidad propia, pues posee grado infinito, lo mismo que el ser finito conserva su finitud propia aunque se abstraiga de sus propiedades; el hombre, por ejemplo, conserva su finitud propia en el orden de los seres, aunque se abstraigan de él todas sus propiedades. Concedo que en este sentido ser y ser grande es idéntico en Dios; hasta cabe decir que,

omnibus, sive primum ens vel primum verum, quod virtualiter continet alia, patet quod infinitas non repugnat sibi; ergo non habet totalem plenitudinem suam nisi habeat infinitatem.

23. Sic ergo, quantum ad istum articulum de magnitudine, habemus quod ibi sit aliquid ex natura rei, cuius sit magnitudo, ut essentia, et quod eius sit magnitudo ex natura rei, et qualis magnitudo, quia non proprie secundum Philosophum, sed transumptive, et non molis, secundum Augustinum, sed perfectionis.

[10] 24. *Obiectiones et responsiones.*—Contra ista arguitur sic V *De Trinitate* cap.10: "Idem, inquit Augustinus, est illi esse et magnum esse"; ergo magnitudo transit in essentiam, et per consequens non manet ibi magnitudo secundum propriam rationem magnitudinis; non autem fundat aequalitatem, nisi sub ratione magnitudinis, non dico molis, sed virtutis.

25. Respondeo: dico quod omni proprietate per impossibile vel possibile circumscripta ab essentia divina, ipsa habet propriam magnitudinem, scilicet propriam infinitatem; habet enim gradum intrinsecum, sicut res finita habet propriam finitatem; imo magis sicut si circumscribas ab homine omnem proprietatem, adhuc habet propriam finitatem in ordine entium. Sic ergo, concedo quod est idem Deo esse quod magnum esse, et aliquo modo, sicut licet dicere, magis intrinsece quam Deo iustum

[18] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d.14 q.1 n.1 (ed. Vivès XIV 490); I d.31 n.8 (VI 205-206).

[19] August., *De Trin.* V c.10 n.11: PL 42,918.

en cierto modo, el ser grande es más intrínseco a Dios que el ser justo o sabio; pues 'grande' no dice una propiedad o atributo como lo dicen 'justo' o 'sabio'. Luego la magnitud, por su plena identidad con la esencia, pasa al ser de Dios. Pero la inferencia: "Luego no permanece según razón propia de magnitud", debe negarse. Incluso en las criaturas, la magnitud de la perfección de tal manera pasa a su ser, que no es realmente distinta de él; sin embargo, permanece según su razón propia, en cuanto es fundamento propio de la igualdad o desigualdad. Hay una especie inmaterial de entes que, según perfección, es igual o desigual a otra especie inmaterial; permanece, pues, en ella la magnitud de perfección en cuanto fundamento de la igualdad, a pesar de que pasa por identidad a la esencia. Como dice Agustín[20] de esta magnitud, "es lo mismo ser mayor que ser mejor"; la bondad esencial por la que una especie inmaterial es mejor que otra no es cosa añadida a su esencia.

26. Por lo tanto, ni en Dios ni en las criaturas se oponen el 'pasar' y el 'permanecer', si por pasar se entiende 'pasar por identidad real' y por permanecer 'permanecer según su quididad propia'. No se sigue tampoco: 'La magnitud permanece, luego permanece realmente distinta'; permanece como permanece una cosa cuando su propia quididad no es destruida por corrupción, por resolución en potencia separada o por terminación. Del primer modo, por corrupción, pasa el fuego al agua. Del segundo

esse vel sapientem esse, quia non ita dicit 'magnum' proprietatem vel attributum, sicut 'iustum' vel 'sapiens'; transit ergo in ipsum propter summam identitatem magnitudinis ad essentiam. Cum infers: ergo non manet secundum propriam rationem magnitudinis, neganda est consequentia; imo in creaturis sic transit magnitudo perfectionis, quod non est aliud realiter ab eo cuius est, et tamen manet secundum propriam rationem magnitudinis, ut proprium fundamentum aequalitatis vel inaequalitatis. Est enim una species entium, quantumcumque immaterialis, alteri speciei immateriali aequalis vel inaequalis secundum perfectionem; ergo manet in ea magnitudo secundum perfectionem ut fundans istam aequalitatem, et tamen transit ista magnitudo in essentiam per identitatem; quia ait Augustinus XVI *De Trinitate* cap.8 de ista magnitudine: "Idem est maius esse quod melius esse"; bonitas enim essentialis, qua una species est melior alia, non est res addita essentiae.

26. Non sunt ergo opposita in divinis, imo nec in creaturis, transire et manere, si recte intelligatur transire propter realem identitatem, et manere propter propriam quiditatem; nec sequitur 'manet, ergo manet realiter distinctum', sed sicut aliquid manet, quando sua propria quiditas non est destructa, sive per corruptionem sive per resolutionem in separatam potentiam sive per conclusionem. Primo modo, transit ignis in aquam. Secundo modo, si per potentiam divinam resolveretur ignis in

[20] AUGUST., *De Trin.* VI c.8 n.9: PL 42,929; cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.26 n.80-82 (VI 36-37); d.19 n.15 (V 271-272); d.31 n.19-21 (VI 212-213).

modo pasaría el fuego a la materia prima, que permanecería en sí, si por poder divino fuese reducido a ella. Del tercer modo pasarían el fuego y el agua a un compuesto mixto sin que permaneciera la actualidad de ninguno de ellos. De ninguno de estos modos pasa nada a la esencia divina; y sólo lo que pasa de alguno de dichos modos no permanece. Luego no se sigue, por oposición: Permanece en su propia, perfecta y plena actualidad; luego permanece realmente distinta. Esto lo podríamos declarar si la cuestión versara sobre la distinción real [21].

27. Pero de lo que antecede surge otra duda: Como se halla la magnitud respecto de la esencia, así parece se halla la igualdad respecto de la identidad. Luego, si la magnitud pasa a la esencia, la igualdad pasará a la identidad, y no habrá en Dios tres relaciones comunes, o sea las relaciones de igualdad, similitud e identidad.

28. Puede concederse que la igualdad no se distingue de la identidad y de la similitud como éstas dos se distinguen entre sí; la igualdad dice un modo propio de las relaciones de identidad y similitud que las hace perfectas. Si, por imposible, el Padre poseyera mayor divinidad que el Hijo, habría alguna identidad entre ellos; pero, como el fundamento no tendría la misma magnitud, por falta de igualdad, su identidad no sería perfecta. Análogamente, dos personas que poseen ciencia mayor y menor son en algún modo similares, pero no perfectamente, porque la ciencia

materiam primam, secundum se manentem. Tertio modo, si ex eo et aqua generaretur mixtum neutrius actualitate manente. Nullo istorum modorum transit aliquid in divinis, et solummodo sic transire infert non manere. Non ergo sequitur, propter oppositum, manet, hoc est, propria et perfecta et plena actualitae, ergo manet realiter distinctum; quod declarari posset, si esset quaestio de alietate reali.

[11] 27. Sed ex hoc sequitur aliud dubium: quia, sicut se habet magnitudo ad essentiam, sic se videtur habere aequalitas ad identitatem. Si ergo magnitudo transit in essentiam, aequalitas transibit in identitatem, et ita non erunt tres relationes communes in divinis, scilicet aequalitas, similitudo et identitas.

28. Hic potest concedi quod aequalitas non aeque distinguitur ab identitate et similitudine, sicut ista duo distinguuntur inter se, sed quod aequalitas dicat modum proprium utriusque relationis, ad hoc scilicet quod tam identitas quam similitudo sit perfecta. Si enim, per impossibile, Pater haberet divinitatem maiorem et Filius minorem, esset quaedam identitas ibidem; sed quia fundamentum non haberet eamdem magnitudinem, non esset ibi perfecta identitas, quia non cum aequalitate. Consimiliter, duo habentes scientiam maiorem et minorem, sunt aliquo modo similes, sed non perfecte similes quia non aequales in scientia in qua assimilantur. Magnitudo igitur eadem cuiuscumque fundamenti, sive identitatis sive similitudinis, dat cuicumque identitati et similitudini quod ipsa sit

[21] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.8 n.185.209.215-217.220.222 (IV 252-253.269.272-274.275.276-277); d.26 n.80-82 (VI 36-37).

que los asimila no es igual. Luego la magnitud idéntica del fundamento de la identidad o de la similitud hace que éstas sean perfectas. Luego la igualdad expresa el modo, es decir, la perfección del fundamento.

29. *La unidad requerida en el fundamento de la igualdad.*— Por último, visto lo referente a la magnitud, hay que dilucidar cómo es la unidad que, como se dijo [22], parece requerirse o *per se* o de algún modo en el fundamento de la igualdad. Respecto a este punto hay que saber que si la unidad de magnitud se da realmente en un ser real, es verísimamente real en lo divino: En Dios, la unidad es numérica o de magnitud singular en dos, mientras en otros seres no es numérica, aunque, según algunos, se dé en ellos unidad universal o de razón de la que no nos ocupamos ahora. Ahora bien, es cierto que ninguna unidad es más verdaderamente real que la unidad numérica, y que en Dios la unidad numérica es de algo común a las tres personas. Como dice el Damasceno [23], "en todas las criaturas la distinción de las personas se considera en la realidad, pero la comunicación, la conjunción y la unidad se consideran por la razón o el conocimiento. En la santa e incomprensible Trinidad es al revés, pues en Ella lo común y lo uno se considera en la realidad; cada una de estas hipóstasis se halla a la otra como a sí misma; en el conocimiento, sin embargo, es dividida".

30. Hay también una razón en favor de ello. Según la *Metafísica* [24], 'uno' y 'muchos' dividen inmediatamente el ente. Luego

perfecta; aequalitas ergo dicit modum similitudinis, quod ipsa sit perfecta, sicut magnitudo eadem dicit modum fundamenti, scilicet quod ipsum sit perfectum.

[12] 29. *Unitas quae requiritur in fundamento aequalitatis.*—Ultimo in isto articulo, viso de magnitudine, videndum est quae est unitas quae, ut prius dictum est, videtur requiri, sive per se sive quocumque modo in fundamento aequalitatis. Et est sciendum quod, si unitas magnitudinis alicubi sit realis et realiter, hic verissime est realis; quia haec unitas est numeralis, sive singularis magnitudinis in duobus, in aliis non est unitas numeralis, licet, secundum aliquos, forte sit unitas aliqua universalis sive rationis, de quo non curo modo; tamen certum est quod nulla unitas verius est realis, quam unitas numeralis, et quod ista sit proprie in Deo alicuius communis omnibus personis, dicit Damascenus cap.8: "In omnibus, inquit, creatis hypostasibus, quod diversum est re consideratur; communicatio autem et copulatio et unum, ratione sive cognitione consideratur; in sancta vero et incomprehensibili Trinitate e converso est, illic enim commune quidem et unum re consideratur, unumquodque enim horum se habet ad alterum nihilominus quam ad seipsum, cognitione vero est quid divisum".

30. Ad propositum est etiam ratio: Quia ex X *Metaphysica* 'unum'

[22] Cf. *supra* n.6.
[23] Damasc., *De fide orth.* I c.8; PG 94,827.
[24] Aristot., *Metaph.* X c.6 (1056b3).

si hay magnitud de esencia en el Padre y el Hijo de la naturaleza de la cosa —como se probó—, tal magnitud será una o múltiple. No es múltiple; no hay varias magnitudes; ni de especie distinta —como es claro—, ni de la misma especie, pues la esencia no es grande con muchas magnitudes numéricas de la misma especie.

31. *Conclusión.*—Luego, brevemente, la conclusión al primer problema del punto tercero de este artículo es ésta: En lo divino, el fundamento de la igualdad, o sea, la magnitud considerada en todos los aspectos requeridos para que sea fundamento, es decir, en sí y en su unidad, es real, de la naturaleza de la cosa, con igual —o mayor— razón que cualquier fundamento de cualquiera igualdad.

2) *Segundo problema*

32. *Noción de eternidad y cuestión.*—Segundo problema del tercer punto, el referente a la eternidad [25].

Es claro que la eternidad es de algo que se da en Dios de la naturaleza de la cosa, pues es de la existencia en cuanto tal; y la existencia se da en Dios de la naturaleza de la cosa; de lo contrario, nada existiría en El de ese modo. Hay, pues, en Dios de la naturaleza de la cosa algo a lo que pertenece la eternidad. Es necesario, sin embargo, investigar si la eternidad, en cuanto tal, le conviene del mismo modo.

et 'multa' immediate dividunt ens; ergo si ex natura rei in Patre et Filio sit magnitudo essentiae, ut probatum est, illa magnitudo vel erit una vel plures; non plures, quia non alterius rationis, patet; nec etiam plures eiusdem rationis, quia eadem essentia numero non est magna pluribus magnitudinibus eiusdem speciei vel rationis.

31. *Conclusio.*—Ergo, breviter, habemus conclusionem primam huius primi articuli, scilicet, quod aequalitatis in divinis, prout dicitur secundum magnitudinem, est fundamentum reale et ex natura rei, quantum ad quodlibet quod requiritur ad fundamentum aequalitatis, et hoc aeque sicut in quolibet fundamento cuiuslibet aequalitatis, sive magis in divinis.

2) *Secunda quaestio*

[13] 32. *Notio aeternitatis et quaestio.*—Restat nunc videre de aeternitate.

Patet quidem quod ipsa est alicuius quod est ibi ex natura rei, quia ipsa est exsistentiae ut exsistentia; exsistentia autem est ibi ex natura rei, alioquin nihil esset ibi exsistens ex natura rei; habemus ergo aliquid ex natura rei, cuius est aeternitas. Sed oportet quaerere an ex natura rei conveniat sibi aeternitas ut aeternitas.

[25] Cf. *supra* n.11.

33. *Argumentos.*—Parece que sí, por la razón siguiente: Como la infinidad intensiva dice un modo intrínseco de la esencia en cuanto tal, la eternidad en cuanto tal dice un modo intrínseco de la existencia en cuanto tal. Por lo tanto, por la misma razón por la que en Dios se da existencia de la naturaleza de la cosa como se da también el ser, se da el modo intrínseco de la existencia como se da el modo intrínseco del ser.

En pro de ello escribe Dionisio[26]: "Dios no es existente de cualquier modo, sino que simple y circunscriptivamente recibe y percibe todo ser en sí, por lo cual se dice rey de los siglos"; y continúa: "El es ser para los existentes y el ser mismo de los existentes, y existente antes de los siglos, pues El es el evo de los evos, que es antes de los siglos." Parece que le atribuye la eviternidad de las eviternidades de modo similar al modo en que se entiende la eternidad, en cuanto existe simple e incircunscriptivamente.

34. Contra lo anterior se objeta por las palabras de Boecio[27]: "La eternidad es posesión total, simultánea y perfecta de vida interminable." Sentencia similar repite Anselmo[28]. El dicho de Ricardo[29], "el carecer de principio y de fin y de toda mutabilidad da el ser eterno", debe ser corregido o completado y entendido según la descripción boeciana, que incluye 'vida', es decir,

33. *Arguitur.*—Videtur quod sic: Quia sicut infinitas intensiva dicit modum intrinsecum essentiae ut essentiae, ita aeternitas ut aeternitas dicit modum intrinsecum exsistentiae ut exsistentiae; et tunc cum ibi sit exsistentia ex natura rei sicut et esse, pari ratione modus intrinsecus illius, et hoc ex natura rei, sicut modus intrinsecus alterius.

Pro hoc est Dionysius *De Divinis nominibus* cap.5, tertiae partis: "Deus non quodammodo est exsistens, sed simpliciter et circumscriptive totum esse accipit in seipso et praeaccipit, propter quod dicitur Rex saeculorum", et sequitur: "ipse est esse exsistentibus, et ipsum esse exsistentium, et exsistens ante saecula; ipse est enim aevum aevorum, qui est ante saecula". Consimili modo videtur sibi attribuere aevum aevorum, per quod intelligitur aeternitas, secundum quod ipse est exsistens simpliciter et incircumscripte.

[14] 34. Contra istud obicitur per illud Boethii V *De Consolatione* prosa 6, ubi vult quod "aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio"; et similis sententia habetur ab Anselmo *Monologia* 27, et secundum istam corrigenda est sententia Richardi II *De Trinitate* 9: "Carere, inquit, initio et fine et omni mutabilitate, dat aeternum esse"; sic supplenda et intelligenda est ista sententia secundum descriptionem praedictam, in qua ponitur 'vita", quae accipitur pro exsistentia

[26] Ps.-Dionysius, *De div. nom.* c.5,4: PG 3,838-839.
[27] Boethius, *De consolat. philos.* V prosa 6: PL 63,858.
[28] Anselmus, *Monol.* c.18 (17): PL 158,167.
[29] Richardus a S. Victore, *De Trin.* II c.9: PL 196,906.

existencia actual perfecta, según las palabras de Juan[30]: *Como el Padre tiene vida en sí mismo, así dio...* etc.

La eternidad incluye, pues, 'vida' como connotada, porque es cuasi sujeto o fundamento suyo; y es cierto que en Dios hay vida, como existencia perfecta, de la naturaleza de la cosa. Sin embargo, los otros tres elementos, es decir, 'interminable', que excluye cesación; 'totalidad simultánea', que excluye sucesión, y 'posesión perfecta', que excluye dependencia y participación, sólo añaden a la vida, parece, una relación negativa y otra positiva. Una relación negativa porque niegan término, sucesión y dependencia; otra relación positiva potencial o aptitudinal, porque 'interminable' dice, parece, que puede coexistir por sí con toda duración o existencia; 'totalidad simultánea' dice, parece, que puede coexistir con cualquier existencia sin variación ni sucesión, y 'posesión perfecta' dice que existe por sí, que no depende de otro en el existir. Luego ésta es la descripción más propia que podemos tener de la eternidad, y sólo un elemento, es decir 'vida', es de la naturaleza de la cosa. Los otros tres elementos completan la razón de la eternidad, pero, según parece, no son de la naturaleza de la cosa, pues importan o negación de imperfección extrínseca o una relación aptitudinal o potencial a algo extrínseco; y en ninguno de los casos es ninguno de estos elementos de la naturaleza de la cosa. Por consiguiente, ni la eternidad en cuanto tal será de la naturaleza de la cosa[31].

35. Si se concede esta conclusión, puede responderse al argumento en contra[32], es decir, que la eternidad es modo de la exis-

actuali perfecta, quomodo *Joan.* 5: "sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit", etc.

Hoc ergo ponitur tanquam connotatum, quia quasi subiectum vel fundamentum aeternitatis, et illud certum est esse in Deo ex natura rei, sicut exsistentia perfecta; sed alia tria, scilicet 'interminabilis', quod excludit desitionem, et 'tota simul', quod excludit successionem, et 'perfecta possessio', quod excludit dependentiam et participationem; illa enim non videntur dicere ultra vitam, nisi relationem positivam vel negativam; negativam quidem negatione terminationis, negatione successionis et negatione dependentiae; et relationem positivam potentialem vel aptitudinalem, quia 'interminabilis' videtur dicere posse per se coexsistere cuicumque durationi vel exsistentiae, 'tota simul' sine variatione et successione posse coexsistere cuicumque, 'perfecta possessio' a seipso exsistere, et non dependere in exsistendo. Sic ergo haec est propriissima descriptio aeternitatis quam invenimus et hoc est unum tantum ex natura rei, scilicet 'vita'; tria autem, quae complent rationem eius, non sunt ibi ex natura rei, ut videtur, quia per se important vel negationem alicuius imperfectionis extrinsecae, vel relationem aliquam aptitudinalem vel potentialem ad aliquid extrinsecum, et nec sic nec sic est aliquod eorum ibi ex natura rei; et per consequens nec aeternitas, ut aeternitas, erit ibi ex natura rei.

[15] 35. Haec conclusio si conceditur, potest responderi ad illud

[30] Io 5,26.
[31] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.2 q.2 n.2-3 (ed. Vivès XI 247-249).
[32] Cf. *supra* n.33.

tencia divina como la infinidad lo es de la esencia divina. Esta proposición debe negarse. Si, por imposible, la esencia divina cesara instantáneamente, tanto la esencia como la existencia hubieran tenido su modo intrínseco, es decir, la infinidad intensiva; sin embargo, tal existencia —es obvio— no hubiera poseído eternidad, que significa infinidad de duración, que sólo añade a la infinidad intensiva la negación de cesación, o sea la relación de la potencialidad de coexistir con cualquier ser posible, que es una relación de razón.

Ello aparece claro de la siguiente ilustración: Si el ángel fuese aniquilado mañana, no tendría otro modo intrínseco de su naturaleza que si permaneciera eternamente, como de hecho permanecerá —y, según algunos, sin sucesión, pues niegan que haya sucesión en la eviternidad—. Luego no cabe concebir en Dios una cantidad de duración perpetua que sea de la naturaleza de la cosa, más allá de la infinidad intensiva de la esencia o de la existencia que fuera la magnitud de ésta o aquélla. Es decir, no es posible concebir en Dios una cantidad de duración perpetua de la naturaleza de la cosa; todo lo que se concibe sobreañadido es sólo una relación de razón o de negación. Luego es verdad que la existencia, como la esencia, tiene un modo intrínseco. Pero dicho modo es la infinidad intensiva; la eternidad en cuanto tal o la duración interminable en cuanto tal no es infinita.

36. En cuanto al dicho de Dionisio [33], concedo que Dios es existencia incircunscripta, es decir, intensivamente infinita, de la

quod arguitur in contrarium quod scilicet aeternitas sit proprius modus exsistentiae divinae sicut infinitas essentiae divinae; haec est neganda, quia si, per impossibile, essentia divina raptim transiret, adhuc haberet tam essentia quam exsistentia modum intrinsecum, scilicet infinitatem intensivam; sed non haberet illa exsistentia aeternitatem per quam intelligimus infinitatem durativam, quae ultra infinitatem intensivam non addit nisi negationem deficiendi vel relationem rationis potentialitatis, scilicet coexsistendi cuicumque possibili, quae relatio non est nisi rationis.

Hoc patet hoc modo: quia si angelus annihilaretur cras, non haberet alium modum intrinsecum in natura sua, quam si maneat in aeternum, sicut manebit, et secundum aliquos sine successione, quia illam negant de aevo. Non est ergo possibile, ultra infinitatem intensivam essentiae vel exsistentiae, quae infinitas dicitur magnitudo, sive sit huius sive illius, intelligere ibi aliquam quantitatem quae sit ibi ex natura rei, quae scilicet sit durationis perpetuae; sed quidquid intelligitur superadditum addit relationem rationis vel negationis. Verum est, igitur, quod exsistentia habet modum sibi intrinsecum, sicut essentia, sed illud non est nisi infinitas intensiva; aeternitas autem ut aeternitas, sive interminabilis duratio ut interminabilis duratio, non est infinita.

[16] 36. Ad Dionysium: Concedo quod, ex natura rei, Deus est exsistentia incircumscripta, hoc est, infinita intensive, ita quod magnitudo

[33] Cf. ibid.

naturaleza de la cosa; de suerte que la magnitud propia de la existencia es la infinidad, y lo sería aunque, por un imposible, Dios dejara de ser súbitamente. Lo que Dionisio añade, es decir, que Dios es evo de los evos, esto es, eterno o eternidad, es ciertamente verdad. A su existencia repugna cesar de ser, y el fundamento de esta repugnancia es de la naturaleza de la cosa, es la misma existencia. Pero la razón formal de la repugnancia a cesar de ser, sea la negación de la cesación o la necesidad de coexistir con cualquier ser composible, sólo añade negación de imperfección o una relación *ad extra,* más allá de lo que se da de la naturaleza de la cosa. Dionisio no dice que es evo de los evos de la naturaleza de la cosa, como es existente, o, como decimos con Agustín [34] —quien lo repite a menudo—, que es grande, sabio, bueno, etc., y ni siquiera en este caso es necesario que este o aquel atributo le convenga de la naturaleza de la cosa con exclusión de toda negación o relación de razón [35].

37. *Conclusión.*—Luego, en cuanto a este problema, tenemos que la eternidad es de la existencia. Respecto de si la eternidad es o no de la naturaleza de la cosa, el interrogador puede escoger la opinión que le parezca más probable [36]. Respecto de la unidad de la eternidad, como de cantidad que —bajo razón de unidad— funda la igualdad, aplíquese lo dicho anteriormente al discutir la unidad de la magnitud [37].

propriae exsistentiae est infinitas, et ita esset si, per impossibile, Deus statim desineret esse; sed quod addunt ulterius, quod ipse est aevum aevorum, hoc est aeternus vel aeternitas, verum quidem est hoc; quia sua exsistentia habet repugnantiam ad desinere esse, et fundamentum illius repugnantiae est ibi ex natura rei, scilicet exsistentia; sed formalis ratio repugnantiae ad desinere esse, sive sit negatio desitionis sive necessitas coexsistendi cuicumque compossibili, hoc ultra illud quod est ex natura rei addit negationem imperfectionis vel respectum ad extra; nec Dionysius dicit quod ibi ex natura rei est aevum aevorum, sicut est exsistens, sicut secundum Augustinum dicimus Deum esse magnum, esse sapientem, bonum, etcetera, sicut frequenter dicit; non tamen propter hoc oportet quod illi ex natura rei conveniat hoc vel illud sine omni negatione vel relatione rationis.

37. *Conclusio.*—Quantum, ergo, ad istum articulum habetur cuius sit aeternitas, scilicet exsistentiae. De ista aeternitate, an insit ex natura rei, teneatur altera via duarum dictarum, illa quae videtur inquirenti probabilior. De unitate aeternitatis tanquam quantitatis fundantis aequalitatem, et hoc sub ratione unius, non oportet hic aliter discutere, quam dictum est prius de unitate magnitudinis.

[34] Cf. *supra* n.24-25.

[35] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.8 n.177ss (IV 246ss). En este y otros lugares afirma que los atributos son distintos entre sí y distintos de la esencia *a parte rei.*

[36] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.2 q.2 (ed. Vivès XI 246-267).

[37] Cf. *supra* n.29-30.

3) *Tercer problema*

38. *Noción de poder. Solución.*—Tercer problema del tercer punto de este artículo, o el referente al poder [38].

El poder importa máximamente una relación a lo posible y, por consiguiente, una relación de razón. Como se probó en otra parte [39], Dios no puede tener relación real a nada distinto de sí. Luego, si se pone el poder en cuanto tal como fundamento, no hay igualdad que derive de él de la naturaleza de la cosa.

39. El poder, sin embargo, podría tomarse por aquello según lo cual se dice de Dios esta relación a lo posible, que acaso es la voluntad, pues el principio de todos los posibles es absoluto. En tal caso, es decir, si el poder se toma por la voluntad, como ésta es de la naturaleza de la cosa —de ello se habló incidentalmente en la cuestión primera [40]—, síguese que tal fundamento, que es real, se da en Dios de la naturaleza de la cosa. Sin embargo, no es la voluntad tomada absolutamente, sino bajo la razón de poder respecto de los objetos extrínsecos, el fundamento de la igualdad según poder. El Padre y el Hijo sólo son iguales según la voluntad tomada absolutamente en su magnitud intrínseca. Y esta magnitud es el primer fundamento, no el tercero, de la igualdad.

40. Luego, según la voluntad, como tercer fundamento, o como posible, el Padre y el Hijo son iguales por cuanto ella es principio igual de los posibles; es decir, la igualdad del poder es siempre igualdad del principio en cuanto principio. Por consi-

3) *Tertia quaestio.*

[17] 38. *Notio potestatis et solutio.*—De tertio, scilicet potestate.

Potestas maxime importat relationem ad possibile, et per consequens relationem rationis; quia, sicut alibi probatum est, Deus ad nihil aliud a se potest referri realiter; si ergo potestas ut potestas ponatur fundamentum, quantum ad illud fundamentum non est ibi aequalitas ex natura rei.

39. Si autem accipiatur potestas pro illo secundum quod iste respectus dicitur de Deo, quod forte est voluntas, quia illud est absolutum quod est principium omnium possibilium, si voluntas ut voluntas ponatur ibi ex natura rei, de quo tactum est aliquid in prima quaestione, sequitur quod illud fundamentum, quod est reale, est ibi ex natura rei; sed tamen illud non est fundamentum aequalitatis secundum potestatem, ut absolute accipitur, sed ut accipitur sub ratione potestatis ad obiecta extrinseca. Nam, secundum voluntatem absolute, Pater et Filius non sunt aequales nisi secundum magnitudinem intrinsecam voluntatis, et illud est primum secundum quod attenditur aequalitas, non autem tertium.

40. Secundum ergo voluntatem, ut tertium, sunt aequales, prout voluntas est aequale principium possibilium, ita quod aequalitas potestatis est semper aequalitas principii ut principii, et, per consequens, eo modo

[38] Cf. *supra* n.11.
[39] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.30 (VI 169-202).
[40] Cf. *supra*, *Quodl.* q.1 n.59.

guiente, en el sentido en que Agustín [41] quiere asignar la igualdad según tres fundamentos, el poder como poder o la causalidad activa va incluido siempre en el fundamento de la igualdad tercera, y, como tal poder es sólo relación de razón, el fundamento que se asigna como el tercer fundamento de la igualdad nunca se da en Dios de la naturaleza de la cosa.

41. *Objeciones y respuestas.*—Pero se objeta: La relación no puede fundarse en la relación. Luego ni la igualdad en el poder. Lo primero se prueba porque, de lo contrario, habría proceso al infinito; además, ello se prueba por Agustín [42], quien dice: "Todo lo que se dice relativamente es algo además de lo relativo." Luego es necesario reducirlo a algo absoluto; es necesario que la relación se funde en algo absoluto.

Podría responderse acaso que el antecedente no es verdadero, porque Euclides [43] define la proporcionalidad diciendo: "La proporcionalidad es semejanza de dos proporciones." Ahora bien, esta semejanza dice formalmente relación, y sus fundamentos similares son dos proporciones, que manifiestamente importan relación.

42. Pero, sea de ello lo que fuere [44], en cuanto a nuestro caso cabe decir que la relación de razón bien puede fundarse en otra relación de razón. Hablando de 'intenciones' segundas, es verdadera esta proposición: 'el género es especie'. La intención 'género'

quo Augustinus intendit assignare aequalitatem secundum ista tria, semper includitur in fundamento aequalitatis tertiae potestas ut potestas sive causalitas activa; et cum illa non sit nisi respectus rationis, nunquam fundamentum quod assignatur tertium aequalitatis est ibi ex natura rei.

[18] 41. *Obiectiones et responsa.*—Sed obicitur quod relatio non potest fundari in relatione; ergo nec aequalitas in potestate. Primum probatur, quia si sic, esset processus in infinitum; tum per Augustinum VII *De Trinitate* cap.1: "Omne quod relative dicitur, est aliquid excepto relativo"; ergo oportet reducere ad aliquod absolutum et oportet relationem fundari in aliquo absoluto.

Diceretur forte quod antecedens non est verum, quia V *Geometriae* definit Euclides proportionabilitatem sic: "Proportionabilitas est similitudo duarum proportionum"; similitudo ista dicit relationem formaliter, et est proportionis et proportionis, ut duorum fundamentorum similium; proportio autem manifeste importat relationem.

42. Sed, quidquid sit de hoc, ad propositum potest dici quod relatio rationis potest bene fundari in relatione rationis; sicut ista est vera, loquendo de intentionibus secundis 'genus est species'; haec intentio

[41] Cf. *supra* n.7.

[42] Augustin., *De Trin.* VIII c.1 n.2: PL 42,934-935.

[43] Euclides, *Elementa* V def.6 (II 3).

[44] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.1 q.4 n.3ss (ed. Vivès XI 96ss); I d.19 n.15-17 et "textus interpolatus" (V 271-279); d.31 n.11-18 (VI 207-211); IV d.6 q.10 n.5 (ed. Vivès XVI 620-621).

se concibe bajo intención más universal que la intención 'especie', que es universal, y se concibe como difiriendo específicamente de la intención 'especie' y de la intención 'diferencia específica', y no tiene *per se* intenciones inferiores bajo sí, sólo intenciones distintas en número, pues la intención de género en el color y la intención de género en un animal sólo difieren numéricamente. Luego la intención 'especie' se funda en la intención 'género'. La razón de esta posibilidad en las relaciones de razón es ésta: Todo lo que la inteligencia puede comparar a otros seres puede ser fundamento de una relación de razón. Pero puede entender la relación de razón y compararla a otra. Luego la segunda relación se funda en la primera. Ahora bien, la relación de igualdad que se funda en el poder sólo es relación de razón, como su fundamento es sólo relación de razón.

ARTICULO II

Si hay distinción real entre los extremos

43. TRES PUNTOS.—Respecto del segundo artículo principal toco tres puntos: *a*) Primero, los extremos de la igualdad en lo divino son realmente distintos; *b*) segundo, dicha igualdad requiere también distinción real de los extremos; *c*) tercero, no requiere tal distinción de cualquier modo, por ejemplo, como concomitante, sino que la preexige [45].

'genus' concipitur sub intentione universaliori quam 'species', quod est universale, et concipitur sicut differens specie ab hac intentione 'species' et ab hac quae est 'differentia', et non habet sub se per se inferiora, nisi numero differentia, nam haec intentio generis in colore et illa in animali non differunt nisi numero solum. Fundatur ergo haec intentio quae est 'species' in hac intentione quae est 'genus', et ratio huius possibilitatis in relationibus rationis est ista: quia omne illud potest esse fundamentum relationis rationis quod ipsa ratio potest comparare ad alia; possum autem relationem rationis intelligere et eam ad aliam comparare; ergo illa secunda relatio fundatur in relatione prima; relatio autem aequalitatis, quae fundatur in potestate, est tantum relatio rationis, sicut illud in fundamento est tantum relatio rationis.

ARTICULUS II

Si sit realis distinctio extremorum

[19] 43. TRIA AFFIRMANTUR.—De secundo articulo principali tria dico: Primo, quod aequalitatis in divinis extrema sunt realiter distincta. Secundo, quod ipsa etiam requirit distinctionem realem extremorum illorum. Tertio, quod ipsa non qualitercumque requirit, puta concomitantes, sed praeexigit illam distinctionem.

[45] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.19 n.1-28 (V 265-279); d.31 (VI 203-222).

44. a) *Los extremos de la igualdad en Dios son realmente distintos.*—Lo primero es manifiesto. Las personas se dicen iguales entre sí con esta igualdad. La esencia, en cambio, no se dice igual a sí o a la persona, ni al revés. Ahora bien, una persona se distingue realmente de otra.

45. b) *La igualdad requiere distinción real de extremos.*—Lo segundo se prueba por la autoridad de Hilario [46], quien dice: "La similitud no es a uno mismo." Ahora bien, si la similitud no exigiera distinción de extremos, algo podría ser semejante a sí mismo, como sucede en la identidad; lo idéntico es idéntico a sí mismo, porque la identidad no requiere distinción de extremos. Se prueba también por la autoridad de Agustín [47], quien afirma que la primera igualdad se da en el Hijo. Si la igualdad no exigiera distinción de extremos, el Padre podría ser igual a sí mismo, y, por consiguiente, siendo anterior en origen al Hijo, le pertenecería la primera igualdad. El dicho de Agustín es, sin embargo, verdadero; sólo hay igualdad en lo divino entre personas distintas y, por lo tanto, sólo se da una vez generado el Hijo. Por consiguiente, la primera igualdad se da en el Hijo terminativamente, es decir, la igualdad por la que el Padre es igual a El, y cuasi denominativa o relativamente, es decir, la igualdad que no es a un término en algún modo subsiguiente.

46. c) *La igualdad preexige la distinción.*—Lo tercero, es decir, que la distinción es preexigida por la igualdad, se prueba

44. a) *Aequalitatis in divinis extrema sunt realiter distincta.*—Primum patet, quia personae dicuntur aequales ista aequalitate una alteri; non autem dicitur essentia aequalis sibi vel personae, vel e converso; persona autem a persona distinguitur realiter.

45. b) *Aequalitas requirit distinctionem realem extremorum.*—Secundum probatur per auctoritatem Hilarii, qui dicit III *De Trinitate*: "Similitudo sibi ipsi non est"; si autem similitudo non requireret distinctionem extremorum, posset aliquid idem esse sibi simile, sicut est de identitate; idem enim est sibi ipsi idem, pro eo quod identitas non requirit extremorum distinctionem. Hoc autem probatur auctoritate Augustini VI *De Trinitate* cap.9, ubi vult quod in Filio est prima aequalitas. Si autem aequalitas non requireret distinctionem extremorum, posset Pater esse aequalis sibi et, per consequens, cum Pater sit prior origine Filio, prima aequalitas esset in Patre; nunc autem pro tanto dictum Augustini est verum, quia non est ibi aequalitas, nisi inter personas distinctas, et ideo non est ibi, nisi genito Filio. In ipso ergo est prima aequalitas, et terminative, qua scilicet Pater est aequalis sibi, et prima aequalitas quasi denominative vel relative, quae scilicet non est ad terminum aliquo modo subsequentem.

[20] 46. c) *Aequalitas praeexigit distinctionem.*—Tertium probatur, scilicet quod distinctio praeexigitur rationi aequalitatis. Hoc probatur

[46] Hilarius, *De Trin.* III n.23: PL 10,92.

[47] August., *De Trin.* VI c.9 n.10: PL 42,930.

por una razón fundada en la autoridad de Juan [48], quien dice: *Llamaba Dios a su Padre haciéndose igual a Dios.* Este dicho sugiere la siguiente demostración: Cristo decía verísimamente que su Padre es Dios. Luego se hacía, es decir, se declaraba igual a Dios. Ahora bien, no se da comunicación perfecta de la naturaleza si ésta no se comunica en toda su magnitud, y, por consiguiente, no se da sin igualdad entre el comunicante y aquel al que se comunica. Que la comunicación o generación implicada en el hecho de que llamara Dios a su Padre se preexige por la igualdad, se prueba: Cual sería el orden entre dos en caso de que fuesen realmente distintos, tal es el orden que se da entre ellos cuando sólo se dintinguen por razón. Esta razón ha sido declarada anteriormente repetidas veces [49]. Ahora bien, si la magnitud de la esencia difiriese realmente de la esencia, ésta sería realmente anterior a la magnitud y, por consiguiente, su comunicación sería anterior a la comunicación de su magnitud. Luego, cualquiera que en el caso fuera la distinción entre ellos, la comunicación de la esencia sería acordemente anterior a la comunicación de su magnitud y, por consiguiente, anterior a la igualdad, pues ésta sólo se da en el otro extremo según la magnitud comunicada.

47. En segundo lugar, se arguye en favor de lo mismo: Como fue declarado en la solución de la segunda cuestión [50], la pluralidad necesariamente finita de la misma especie necesariamente preexige una pluralidad de otra especie que la determina. Ahora

ratione fundata in auctoritate accepta *Joan.* 5: "Patrem suum dicebat Deum aequalem se faciendo Deo"; et innuitur talis demonstratio: Christus dicebat, et verissime, Patrem suum Deum esse; ergo se faciebat, hoc est, se asserebat aequalem Deo. Communicatio autem perfecta naturae non potest esse sine communicatione eius in propria sua magnitudine, et, per consequens, nec sine aequalitate inter communicantem et illum cui communicatur; et quod ipsa communicatio sive generatio, quae importatur in hoc quod Patrem suum dicebat Deum, praeexigatur ipsi aequalitati, probatur per hoc: quia qualis ordo realis esset inter aliqua, si illa essent distincta realiter, talis ordo est inter ea, ubi sunt eadem solum distincta ratione. Haec ratio est superius saepe declarata. Nunc autem, si essentiae magnitudo differret realiter ab ipsa essentia, essentia prior esset realiter magnitudine et, per consequens, communicatio essentiae communicatione suae magnitudinis; ergo, qualiscumque distinctio sit inter illa in proposito, tali modo communicatio essentiae erit prior communicatione magnitudinis et, per consequens, aequalitate, quia non est in altero extremo, nisi secundum magnitudinem communicatam.

[21] 47. Secundo, arguitur ad idem: Quia pluralitas eiusdem rationis necessario finita, necessario praeexigit pluralitatem alterius rationis, secundum quam ipsa determinetur; ista fuit declarata in solutione secundae quaestionis; modo autem aequalitatis in personis divinis pluralitas

[48] Io 5,18.
[49] Cf. *supra, Quodl.* q.4 n.59; q.1 n.59.66.
[50] Cf. *supra, Quodl.* q.2 n.50.

bien, la pluralidad de la igualdad en las personas divinas es de la misma especie y necesariamente finita. Luego preexige una pluralidad de otra especie que la determina a cierta pluralidad. Esta pluralidad de otra especie que se preexige sólo puede ponerse en la propiedad personal.

48. Prueba de la menor en cuanto a la primera parte, es decir, que la igualdad en las personas divinas es cierta pluralidad: Los relativamente opuestos son necesariamente distintos y, por consiguiente, varios. Como las relaciones en las personas son razones de oposición, con igual o mayor razón serán opuestas y distintas. Si algo no puede ser semejante a sí mismo, como se dijo arriba citando a Hilario [51], con mayor razón la igualdad en un igual es distinta de la igualdad en otro igual.

49. La otra parte de la menor, es decir, que la igualdad es de la misma especie, es suficientemente manifiesta; ello es verdad de toda igualdad.

50. La tercera parte de la menor, es decir, que la igualdad es necesariamente finita, es clara; de lo contrario, las igualdades en lo divino podrían ser infinitas y, por consiguiente, lo serían.

51. Si se objeta: La proposición mayor es verdadera de la pluralidad real y no de otra; pero, si la menor acepta que la pluralidad de las igualdades es real en lo divino, hay petición de principio, respondo: La mayor es verdadera de toda pluralidad, real o de razón. Queda probada también la menor, es decir, que necesariamente hay pluralidad, en cualquiera forma en que se la

est eiusdem rationis et necessario finita; ergo ipsa praeexigit pluralitatem alterius rationis, per quam ipsa determinatur ad certam pluralitatem. Ista pluralitas alterius rationis praeexacta non potest poni nisi in proprietate personali.

48. Minor, quantum ad primam partem, scilicet quod aequalitatis in personis divinis est aliqua pluralitas, probatur: quia relative opposita necessario sunt distincta et, per consequens, plura; et, cum relationes in eis sint rationes oppositionis, illae aeque, vel multo magis, erunt oppositae et distinctae; et si idem non potest esse simile sibi, ut supra dictum est, secundum Hilarium, multo magis aequalitas in uno aequali est distincta ab aequalitate in alio aequali.

49. Alia pars minoris, scilicet quod illa est eiusdem rationis, satis est evidens, quia sic est in qualibet aequalitate.

50. Tertia pars minoris, scilicet quod est necessario finita, patet; quia alioquin possent esse infinitae aequalitates in divinis et, per consequens, necessario essent.

51. Et si instetur quod maior propositio est vera de pluralitate reali et non alia, si autem minor sic accipiat pluralitatem aequalitatum esse realem in divinis, tunc petitur principium [22]; contra: haec maior est vera de quacumque pluralitate, sive rei sive rationis. Minor etiam probata est, qualitercumque sit, scilicet quod necessario est pluralitas, quia

[51] Cf. *supra* n.45.

entienda, pues en las relaciones reales no puede darse la misma relación real, sino relaciones distintas en ambos extremos. Más, ello es también verdad en las relaciones de razón. Pues, aunque las relaciones de razón, comparadas a las relaciones reales, sean de entidad disminuida, tienen, sin embargo, en su propia entidad, la oposición y la distinción correspondientes a ella. Ello aparece claro en este ejemplo muy adecuado. En Dios, la relación de causa es sólo de razón y, sin embargo, tiene a su modo tanta oposición o incomposibilidad respecto de lo causado como la paternidad respecto del Hijo. No hay, pues, petición de la conclusión en la premisa menor; en ésta no se asume que la pluralidad es real; se dice generalmente que hay distinción de igualdad entre lo relativo y su correlativo, y ello es verdad, sea la relación real o de razón; y la pluralidad es necesariamente finita y de la misma especie. Por lo tanto, síguese la conclusión, es decir, que dicha pluralidad necesariamente preexige una distinción de otra especie que la determina; y no se da distinción de otra especie, ni real ni de razón, fuera de la pluralidad de las propiedades personales.

52. *Corolario.*—De lo que antecede aparece claro este corolario, es decir, las relaciones comunes se concluyen con demostración *propter quid* de las personas divinas por las relaciones de origen, como se dijo en el artículo segundo de la cuestión primera [52], y las propiedades personales se concluyen *propter quid* de las personas por las propiedades esenciales que tienen; por la memoria perfecta se concluye *propter quid* que a la persona que

non solum in relationibus realibus non potest esse eadem relatio realis in utroque extremo, sed alia et alia; imo hoc verum est in relationibus secundum rationem, quamvis enim relationes rationis sint diminutae entitatis respectu relationum realium, tamen in sua entitate habent oppositionem et distinctionem correspondentem suae entitati; ut patet in exemplo satis convenienti; relatio enim causae, ut dicitur in Deo, est tantum rationis, et tamen ipsa causa suo modo oppositionem et incompossibilitatem tantam habet ad causatum, sicut paternitas ad Filium; non enim petitur conclusio in minore, accipiendo in minore quod ista sit pluralitas realis, sed tantum accipitur generaliter, quod sit distinctio aequalitatis in relativo et suo correlativo, quod verum est sive relatio sit realis sive rationis, et est pluralitas necessario finita et eiusdem rationis; sequitur ergo conclusio, quod necessario praeexigat aliquam distinctionem alterius rationis per quam determinetur, et non invenitur talis alterius rationis, nec realis nec rationis, nisi pluralitas proprietatum personalium.

52. *Corollarium.*—Iuxta istud, patet corollarium, scilicet quod demonstratione 'propter quid' relationes communes concluduntur de personis divinis per relationes originis, sicut dictum est in secundo articulo primae quaestionis, quod per proprietates essentiales concluduntur de personis habentibus illas proprietates personales 'propter quid'; utpote, per memoriam perfectam, 'propter quid' concluditur de persona habente talem

[52] Cf. *supra*, *Quodl.* q.1 n.42-49.

la posee por sí le conviene decir el verbo perfecto, y por la voluntad perfecta se concluye que a la persona que la tiene por sí conviene espirar, exactamente como se concluiría si la memoria difiriese del decir y la voluntad del espirar. Haciendo la aplicación al caso, si comparamos las relaciones personales a las comunes, el proceso es similar. Pues si 'el tener esta naturaleza idéntica por generación y ser idéntico', o 'tener la misma magnitud por la generación y ser iguales', difiriesen realmente, como por el hecho de que A produce B perfectamente en magnitud perfecta se demostraría la igualdad de A y B, así donde hay una diferencia de razón siempre permanecerá el mismo orden de conceptos en cuanto a la cognoscibilidad y, por consiguiente, el mismo orden de cognoscibilidad.

53. OBJECIONES CONTRA LA CONCLUSIÓN Y CONTRA LA PRUEBA DE LA PREEXIGENCIA.—Contra lo dicho en este artículo se objeta doblemente: Primero contra la conclusión; segundo, contra la prueba de la preexigencia de la igualdad [53].

54. a) *Contra la conclusión. Primera objeción.*—Contra la conclusión [54] se objeta:

La igualdad de varios entes sólo es una relación según sus magnitudes conmensuradas entre sí. Luego no hay igualdad entre ellos, sino según varias magnitudes mutuamente conmensuradas. Y, como se dice que la igualdad de las personas es según la magnitud de la esencia, y en ésta no puede darse pluralidad real, sino

memoriam a se, quod sibi convenit dicere verbum perfectum, et voluntatem perfectam concluditur quod habenti eam a se convenit spirare, quemadmodum concluderetur, si memoria differret a dicere, et voluntas a spirare; ita in proposito, comparando relationes personales ad communes, est similis processus; quia si differrent realiter, 'habere istam naturam eamdem per generationem et esse idem', vel 'per generationem habere magnitudinem eamdem et esse aequalia', sicut per hoc quod est A producere B perfecte in perfecta magnitudine demonstraretur aequalitas A et B, ita ubi est differentia qualiscumque rationis semper maneret idem ordo conceptuum, quantum ad noscibilitatem et, per consequens, idem ordo scibilitatis.

[23] 53. OBICITUR CONTRA CONCLUSIONEM ET CONTRA PROBATIONEM DE PRAEEXIGENTIA.—Contra dicta in isto articulo obicitur dupliciter: Primo, contra conclusionem. Secundo, contra illam tertiam probationem de praeexigentia illa.

54. a) *Contra conclusionem. Obicitur primo.*—Contra primum sic: Aequalitas aliquorum non est nisi relatio secundum magnitudines eorumdem commensuratas inter se; non est ergo aequalitas eorum, nisi secundum plures magnitudines ad invicem commensuratas; ergo cum secundum magnitudinem essentiae dicitur esse personarum aequalitas, cum

[53] THOMAS, *Summa theol.* I q.28 a.4 ad 4 (I 155); q.42 a.1 in corp. ad 4 (I 212).
[54] Cf. *supra* n.43.

sólo de razón, es necesario que el entendimiento considere dos veces la magnitud para que funde la igualdad, una vez en cuanto se da en una persona y otra vez en cuanto se da en otra. Es decir, el fundamento requerido sólo se distingue por la reiterada acepción del entendimiento, sólo se distingue por razón.

55. *Segunda.*—Además, una forma de la misma especie sólo se distingue por la distinción de materia [55]. La igualdad sólo es forma y de la misma especie, según se tomó en el argumento [56], y en Dios no hay materia alguna. Luego no hay en El otra igualdad. Luego no sólo tenemos indistinción de fundamento según el primer argumento [57], sino también indistinción de relaciones opuestas según este argumento.

56. *Tercera.*—Además, en tercer lugar, se prueba que entre los extremos, en cuanto tales, no se da la distinción requerida: Los extremos sólo son extremos en cuanto terminan la relación, y sólo la terminan en cuanto tienen fundamento de igualdad. Pero en cuanto tienen tal fundamento no se distinguen.

57. *Cuarta y última.*—Además, en cuarto y último lugar, se objeta: Lo que conviene a las personas divinas según sustancia no se distingue en ellas. Ahora bien, escribe Agustín [58], "inquirimos según qué el Hijo es igual al Padre. No es según la relación

hic non possit esse pluralitas rei sed tantum rationis, oportet quod magnitudo bis accipiatur secundum intellectum, ad hoc quod fundet aequalitatem, semel scilicet ut in hac persona, et semel ut in illa; ergo non est distinctio fundamenti, quae requiritur, nisi tantum per iteratam acceptionem intellectus, et ita rationis tantum.

55. *Obicitur secundo.*—Praeterea, forma eiusdem rationis non distinguitur nisi per distinctionem materiae, ex XII *Metaphysicae*; aequalitas est forma tantum et eiusdem rationis, ut acceptum est in arguendo, et non est ibi materia aliqua; ergo est ibi alia aequalitas; non ergo est hic solum non distinctio fundamenti, secundum primum argumentum, sed nec distinctio relationum oppositarum secundum istud argumentum.

56. *Obicitur tertio.*—Praeterea, tertio, probatur quod nec est distinctio extremorum, inquantum sunt extrema, quae tamen requiritur; nam extrema non sunt extrema, nisi inquantum terminant relationem; non autem terminant, nisi inquantum habent fundamentum aequalitatis; et inquantum habent illud, non distinguuntur.

57. *Obicitur quarto et ultimo.*—Quarto et ultimo: Quod convenit personis divinis secundum substantiam, non distinguitur in eis; nunc autem secundum Augustinum V *De Trinitate* 6: "Quaerimus secundum quid Patri sit aequalis Filius, non autem secundum hoc quod ad Patrem dicitur Filius; restat ergo ut secundum illud quod ad se dicitur sit aequa-

[55] Aristot., *Metaph.* XII c.8 (1074a32-36).
[56] Cf. *supra* n.47-49.
[57] Cf. *supra* n.54.
[58] August., *De Trin.* V c.6 n.7: PL 42,915.

del Hijo al Padre; queda, por tanto, que es igual según algo absoluto". Es decir, tenemos esta menor afirmada: La igualdad conviene a las personas según sustancia.

58. De estas cuatro razones, la tercera confirma a la primera, la cuarta a la segunda y pueden considerarse como razones distintas.

59. *Respuesta al fundamento de la primera objeción.*—La primera razón [59] parece ser el fundamento de una opinión [60]. Por eso, contra lo que en tal razón se acepta como fundamento, es decir, que la igualdad real requiere magnitudes distintas o conmensuradas, arguyo en primer lugar:

Las relaciones que se fundan en un fundamento, en cuanto uno, no exigen en él distinción mayor que las que no se fundan en un fundamento en cuanto uno, hablando en ambos casos de relación real. Ahora bien, las relaciones de origen no se fundan en la esencia divina en cuanto una —no es la unidad la razón próxima de la fundación—; las relaciones comunes, por el contrario, se fundan en dicho fundamento en cuanto uno. Luego las relaciones comunes en cuanto son reales no requieren mayor distinción en el fundamento. Pero, según todos, las relaciones de origen no requieren distinción en el fundamento. Luego tampoco la requieren las relaciones comunes.

60. Además, la esencia en sí y no en cuanto considerada dos veces por el entendimiento, funda distintas relaciones reales de origen, porque, como fecundo principio comunicativo y como

lis"; haec Augustinus. Habetur ergo haec minor assumpta, scilicet quod aequalitas conveniat personis secundum substantiam.

58. Istarum quatuor rationum tertia confirmat primam, et quarta secundam et possunt tangi pro distinctis rationibus.

[24] 59. *Ad fundamentum primae rationis.*—Prima ratio videtur esse fundamentum unius opinionis, et ideo contra illud quod accipitur in ea pro fundamento, scilicet quod aequalitas realis requirit distinctas magnitudines et commensuratas, arguitur primo sic:

Relationes quae fundantur in aliquo fundamento ut ipsum est unum, non magis requirunt distinctionem eius quam illae quae fundantur in aliquo non ut unum, et hoc loquendo hinc inde aequaliter, scilicet quantum ad illud quod est esse relationem realem. Sed relationes originis fundantur in essentia divina non ut una, ita quod unitas non est ratio proxima fundandi, et relationes communes, per oppositum, fundantur in fundamento illo ut unum est; ergo non maiorem distinctionem requirunt in fundamento relationes communes ut sint reales, quam relationes originis; sed istae non requirunt secundum omnes; ergo nec illae.

60. Praeterea, essentia secundum se, et non ut bis accepta secundum intellectum, fundat distinctas relationes reales originis pro tanto, ut videtur, quia ipsa, ut foecunda in ratione principii communicativi et termini

[59] Cf. *supra* n.54.

[60] Henricus Gand., *Quodl.* I q.1 (f.1A-B); *Summa* a.63 q.2 (III 117 n.15,19).

término comunicable, es, parece, formalmente infinita. Ahora bien, en cuanto virtualmente cuanta, es formalmente infinita; más, es cantidad infinita. Luego, por igual razón, en cuanto es virtualmente cuanta, puede fundar relaciones comunes reales opuestas; no sólo es considerada dos veces por el entendimiento.

61. Además, respecto de lo que se añade sobre las cantidades distintas conmensuradas [61], ¿qué se entiende por la proposición "la igualdad real sólo es según magnitudes así conmensuradas"? Lo de que son conmensuradas puede significar o la razón formal de la igualdad o una razón previa fundamental. Si significa lo primero, es manifiesta la petición de esta inferencia: La conmensuración no es real, luego no es real la igualdad. Si significa lo segundo, no parece probable que la conmensuración sea presupuesta en el fundamento por la igualdad; la conmensuración actual es, parece, posterior a la igualdad, pues importa, parece, coextensión y aplicación de varios iguales y un modo tal de extender o tener la cantidad que puedan, según ella, ser coextendidos y aplicados a ser conmensurables.

62. De ahí que el cuerpo de Cristo en la eucaristía, bajo el modo en que tiene igualdad, no es conmensurado a algo que tiene cantidad ni siquiera es conmensurable con potencia próxima. Luego no es un argumento en algún modo *a priori* el que dice: No hay conmensuración real, luego no hay igualdad real.

63. *Respuesta a las objeciones. A la primera.*—Por lo tanto,

communicabilis, est infinita formaliter; sed ipsa, ut quanta virtualiter, est infinita formaliter, imo ipsa est quantitas infinita; ergo, pari ratione, ipsa, ut sic quanta, potest fundare relationes communes oppositas reales, et non tantum ut bis accepta per considerationem intellectus.

[25] 61. Praeterea, quod additur de quantitatibus distinctis commensuratis, quaero quid intelligitur per illud quod ipse dicit 'aequalitatem realem non esse nisi secundum magnitudines sic commensuraras'. Aut enim, per hoc quod est esse commensuratas, intelligitur ratio formalis aequalitatis, aut aliqua ratio praevia fundamentalis. Si primo modo, est manifesta petitio; non est realis commensuratio, ergo non est realis aequalitas. Si secundo modo, non videtur probabile quod sit ratio in fundamento praesupposita aequalitati, imo commensuratio actualis videtur esse posterior aequalitate; quia videtur importare coextensionem et applicationem aliquorum aequalium, et modum talem extendendi sive habendi quantitatem, secundum quam possunt coextendi et applicari ad hoc quod sint commensurabilia.

62. Unde corpus Christi in Eucharistia non est commensuratum alicui habenti quantitatem, sed nec commensurabile potentia propinqua, sub eo modo quo habet ibi aequalitatem; non est ergo argumentum aliquo modo a priori: non est realis commensuratio, ergo non est realis aequalitas.

[26] 63 *Ad ista. Ad primam rationem.*—Ad argumentum igitur re-

[61] Cf. *supra* n.54.

respondo a la primera objeción contra la conclusión [62]: Si hubiera dos magnitudes y ninguna de ellas excediera a la otra, tendrían unidad —aunque disminuida y *secundum quid*— más allá de la razón de cantidad que funda la igualdad. Ahora bien, cuando hay la misma magnitud numérica en dos supósitos, se da unidad simple con distinción de extremos. Luego se da distinción simple de extremos y unidad simple de forma según la cual son relacionados, y, por lo tanto, se da lo que se requiere para la relación común más verdaderamente que si sólo hubiese en los extremos unidad de forma *secundum quid*; pues la relación común, al igual que las otras relaciones, requiere distinción de extremos; posee, sin embargo, la característica especial de que requiere unidad de fundamento. Luego hay que negar la proposición 'la igualdad sólo es real según muchas magnitudes'; la igualdad que es según muchas magnitudes es real *secundum quid,* por ser según unidad de magnitud *secundum quid.* Luego, donde hay una magnitud simplemente, no es necesario, por la igualdad simple y real, que la unidad en cuanto fundamento sea tomada dos veces. La consideración repetida nada añadiría al fundamento, más bien lo substraería totalmente. Basta solamente que sea realmente una en extremos realmente distintos.

64. *A la segunda.*—Respuesta a la segunda objeción [63] contra la conclusión. Respecto de su proposición mayor —una forma de la misma especie sólo se distingue por distinción de materia—,

spondeo: Quod si essent duae magnitudines, quarum neutra aliam excederet, haberent tamen, ultra rationem quantitatis fundantis aequalitatem, unitatem, licet diminutam et secundum quid; quando autem est in duobus suppositis eadem magnitudo numero, tunc cum distinctione extremorum est ibi unitas simpliciter; habetur ergo simpliciter extremorum distinctio, et simpliciter unitas formae secundum quam referuntur, et ita verius est ibi illud quod requiritur ad relationem communem, quam si non esset unitas formae in extremis nisi secundum quid; nam relatio communis hoc habet generale cum aliis, quod relatio requirit distinctionem extremorum; sed hoc habet speciale quod requirit unitatem fundamenti; neganda est ergo illa propositio, quod 'aequalitas non est realis nisi secundum plures magnitudines'; imo illa, quae est secundum plures magnitudines, est secundum quid aequalitas realis, quia est secundum unitatem magnitudinis secundum quid; ergo ubi est una magnitudo simpliciter, propter aequalitatem simpliciter et realem, non oportet quod illa unitas sit bis accepta, ut ratio fundandi; quia iterata acceptio nihil adderet ad illud quod est ratio fundandi, sed magis detraheret totum; imo tantummodo sufficit quod ipsa realiter sit una habita in extremis realiter distinctis.

64. *Ad secundam rationem.*—Ad secundum: De illa propositione maiori dictum est in quaestione secunda et exposita est intentio Philosophi XII *Metaphysicae,* quomodo non accipitur materia ibi pro materia recep-

[62] Cf. ibid.

[63] Cf. *supra* n.55.

se dijo ya en la cuestión segunda [64], al exponer la intención del Filósofo [65], que en el caso la materia no se toma por materia receptiva de la forma, sino por cualquiera entidad preexigida por la forma y cuya pluralidad determina la pluralidad de la forma. La igualdad tiene materia en este sentido, pues la pluralidad de la igualdad necesariamente preexige pluralidad de otra especie, que la determina a cierta pluralidad; ello aparece claro de la tercera conclusión de este artículo [66], que dice: La igualdad preexige relaciones de origen.

65. *A la tercera.*—Respuesta a la tercera objeción contra la conclusión [67]. En la proposición 'el extremo en cuanto extremo termina', la reduplicación puede entenderse de modos diversos. O se reduplica lo relativo, que se dice opuesto o correlativo, o se reduplica la razón formal última por la que lo relativo o correlativo es última y formalmente, o se reduplica no la razón última, sino la fundamental o cuasi previa. La mayor, es decir, que es necesario que el extremo en cuanto extremo se distinga realmente del otro extremo, es verdadera de los modos primero y segundo; es falsa del modo tercero. La menor sólo es verdadera del tercer modo. De donde se sigue que, cuando en la prueba se acepta la proposición 'el extremo en cuanto extremo termina', el 'en cuanto' tiene tanta reduplicación cuanta se indica en el tercer modo, pues termina en cuanto tiene el fundamento en sí.

66. *A la cuarta.*—Respuesta a la cuarta objeción contra la

tiva formae, sed pro quocumque quod praeexigitur ipsi formae, secundum cuius pluralitatem determinatur ipsa pluralitas in ipsa forma; et hoc modo aequalitas habet materiam, quia pluralitas aequalitatis necessario praeexigit pluralitatem alterius rationis, secundum quam necessario determinatur ad certam pluralitatem; ut patet in tertia conclusione istius articuli, quae est quod aequalitas praeexigit relationes originis.

[27] 65. *Ad tertiam rationem.*—Ad tertium: Cum dicitur 'extremum inquantum extremum terminat', potest diversimode intelligi ista reduplicatio: vel quia reduplicatur relativum, quod dicitur oppositum vel correlativum; vel reduplicatur ratio formalis ultima, qua scilicet ultimate formaliter est relativum vel correlativum; vel quod reduplicatur ratio formalis non ultima, sed fundamentalis, quasi praevia. Primo modo et secundo, maior est vera, quod scilicet extremum inquantum extremum oportet realiter distingui ab extremo; tertio modo falsa est, et solum illo modo minor est vera. Unde probatio quae accipit quod extremum, inquantum est extremum, terminat, adhuc ibi ly 'inquantum', habet tantam reduplicationem quantam prius, et solummodo in tertio sensu probatur, per hoc quod terminat inquantum habet in se fundamentum.

66. *Ad quartam rationem.*—Ad quartum: Dico quod haec praeposi-

[64] Cf. *supra*, *Quodl.* q.2 n.5.9-24.
[65] Aristot., *Metaph.* XII c.8 (1074a34-36).
[66] Cf. *supra* n.43.46.
[67] Cf. *supra* n.56.

conclusión [68]. La preposición 'según' en relación al predicado respectivo no siempre denota que el término que le sigue expresa la razón formal última de la inherencia del predicado, sino que, más a menudo o al menos comúnmente, denota que el término es la razón fundamental. Por ejemplo, se dice que Sócrates es, según la blancura, semejante a Platón, aunque no es la blancura, sino la similitud, la razón formal próxima de su semejanza, como la blancura es la razón de que sea blanco. Sin embargo, como se concede que la blancura es la razón fundamental de la semejanza, Agustín [69], en el texto citado, entiende que el Hijo es igual al Padre según sustancia, porque la paternidad y la filiación no son propiamente las razones fundamentales de la igualdad; la razón fundamental de la igualdad es algo común a ellos y absoluto. Luego lo que se dice en la mayor, 'lo que se dice según sustancia en las personas no se numera en ellas', es verdad en cuanto la partícula 'según' denota la razón formal próxima. En tal caso, la menor es falsa y no es según la intención de Agustín. Agustín la entiende en cuanto el término que rige la preposición 'según' indica la razón fundamental de la relación predicada.

67. Si se objeta: ¿Por qué, entonces, el Padre no se dice Padre según sustancia, siendo, según tú, la sustancia la razón fundamental de la paternidad y más inmediatamente que la razón de la igualdad?, cabe contestar: Cuando se dice 'según sustancia', la sustancia se toma en cuanto es una. Pero, aunque es una en la

tio 'secundum', quando fit comparatio ad praedicatum respectivum, non semper notat suum casuale esse rationem formalem ultimatam inhaerentiae praedicati, sed communius, vel saltem communiter, notat ipsum esse rationem fundamentalem; dico enim Socratem secundum albedinem esse similem Platoni, cum tamen albedo non sit ratio formalis proxima essendi similem Platoni, sed similitudo essendi similem, sicut albedo essendi album; pro tanto tamen hoc conceditur, quia albedo est ratio fundamentalis similitudinis. Dico tunc quod Augustinus intelligit ibi quod aequalis est Patri Filius secundum substantiam, quia paternitas et filiatio non sunt proprie rationes fundamentales ipsius aequalitatis, sed aliquid quod est commune eis, et aliquid quod est ad se. Quando ergo accipitur in maiori: 'Illud quod dicitur secundum substantiam in personis non numeratur in eis', ista est vera prout ly 'secundum' notat proximam rationem formalem; et sic minor est falsa, nec ad intentionem Augustini, sed tantummodo intelligit prout casuale huius praepositionis 'secundum' notatur esse ratio fundamentalis respectu relationis quae praedicatur.

67. Et si obiciatur, quare ergo Pater non dicitur Pater secundum substantiam, cum substantia sit ratio fundamentalis respectu paternitatis et immediatius quam respectu aequalitatis, per te? Dici potest quod, cum dicitur 'secundum substantiam', ibi accipitur substantia prout est una; est autem fundamentum utriusque relationis, una quidem exsistens, sed

[68] Cf. *supra* n.57.

[69] Cf. ibid.

existencia, no es fundamento de ambas relaciones en cuanto es una. En cuanto una, es fundamento de la igualdad de las tres personas. Dicha sustancia, que es una, no es el fundamento de la paternidad o de la filiación en cuanto es una en las tres personas; las funda próximamente en cuanto es fecunda, como principio y término comunicable.

68. De otro modo cabe contestar lógicamente que nada se dice competer verdaderamente a un ser según A si A es la razón trascendente, formal o fundamental. De ello se sigue que es falsa la proposición 'Sócrates según color es blanco', pero es verdadera esta otra: 'Sócrates, según blancura, es blanco'. Ahora bien, la esencia es la razón fundamental, no trascendente, pero adecuada, de la paternidad. Por eso Agustín habló con lógica correcta: la proposición 'en algún modo el Padre según la esencia es igual' es verdadera. No es verdadera de ese modo la proposición 'es Padre según la esencia', pero es verdadera esta otra: 'es Padre según la memoria', porque esta razón fundamental es adecuada a tal relación.

69. b) *Objeción contra la prueba de la preexigencia y respuesta.*—En segundo lugar se objeta contra lo dicho en el artículo segundo sobre la preexigencia [70].

Dicen que la igualdad no es una relación real distinta de las relaciones personales, sino que, en su concepto, incluye tales relaciones y la unidad de la esencia [71]. Lo deducen así: En lo divino

non ut una; imo, ut una, tribus est fundamentum aequalitatis; ipsa autem, quae est una, et non ut una in tribus, est fundamentum paternitatis sive filiationis; imo, ut foecunda in ratione principii et termini communicabilis quasi proximo fundat.

68. Aliter potest dici, logice, quod nihil dicitur vere competere alicui secundum A, si A sit ratio transcendens, et hoc sive sit ratio formalis sive fundamentalis; unde haec est falsa: 'Socrates secundum colorem est albus'; haec autem est vera: 'Socrates secundum albedinem est albus'. Nunc autem essentia est ratio fundamentalis paternitatis, est tamen transcendens, sed respectus aequalitatis est ratio fundamentalis, non transcendens, sed adaequata; et ideo secundum logicam, Augustinus proprie locutus est, ut haec sit vera: 'Aliquo modo Pater secundum essentiam est aequalis'; quo modo ista non est vera: 'Secundum essentiam est Pater'; imo ista est vera: 'Secundum memoriam est Pater', quia ista ratio fundamentalis est adaequata relationi illi.

[29] 69. b) *Contra probationem de praeexigentia obicitur et solvitur.*—Secundo, contradicit his quae dicta sunt in secundo articulo de praeexigentia.

Dicitur enim quod aequalitas non est aliqua realis relatio distincta a personalibus, sed in suo intellectu includit illas et essentiae unitatem; et hoc sic deducitur: In divinis non est considerare nisi essentiam et rela-

[70] Cf. *supra* n.46-49.

[71] Thomas, *Summa theol.* I q.42 a.1 ad 4 (I 212).

sólo hay que considerar la esencia y las relaciones reales, que son distintas, pues un ente no se relaciona a sí mismo ni la relación se refiere a otra relación por una tercera relación. Cuando se dice que la paternidad se opone relativamente a la filiación, la oposición no es relación media entre la filiación y la paternidad. De lo contrario, habría que multiplicar las relaciones al infinito. Por eso la igualdad importa ambas cosas, es decir, distinción de personas y unidad de esencia, pues las personas son iguales porque tienen una misma y única magnitud. Luego la igualdad incluye en su concepto relaciones distintas y unidad de esencia.

70. Respuesta: Si se entiende que la igualdad las incluye *per se* y no sólo cuasi material o preexigitivamente, tal afirmación parece falsa por las razones siguientes:

Primera: La esencia y la relación no constituyen un concepto, que es uno *per se*; ningún concepto que es uno es absoluto *per se* y relativo *per se*. Ahora bien, la igualdad tiene, parece, un concepto que es uno *per se*.

71. Segunda razón: Lo que incluye por sí entidades de especie distinta no es por sí de la misma especie. Pero la igualdad es por sí de la misma especie en el Padre y en el Hijo. Luego no incluye por sí las relaciones de origen de tales personas, que son relaciones de otra especie [72].

72. Por consiguiente, la igualdad fundamentalmente importa la esencia; pero preexigitivamente importa las relaciones personales. Pero *per se* no importa ni lo uno ni lo otro; *per se* importa

tiones reales, quibus fit distinctio; idem autem ad se non refertur, nec relatio refertur ad aliam relationem per aliquam relationem aliam; cum enim dicitur quod paternitas opponitur relative filiationi, oppositio non est relatio media inter filiationem et paternitatem, quia isto modo relatio multiplicaretur in infinitum; et ideo aequalitas utrumque importat, scilicet et personarum distinctionem et essentiae unitatem, quia ex hoc sunt aequales, quia sunt eiusdem sive unius magnitudinis; includit ergo aequalitas in suo intellectu et relationes distinguentes et essentiae unitatem.

70. Contra istud: Si enim intelligatur per se includere, et non tantum quasi materialiter sive praeexigendo, hoc videtur falsum.

Primo, quia essentia et relatio non faciunt conceptum per se unum; nullus enim conceptus unus est per se ad se et per se ad alterum; aequalitas autem videtur habere conceptum per se unum.

71. Praeterea, quod per se includit altera alterius rationis, non est per se eiusdem rationis; aequalitas autem est per se unius rationis in Patre et Filio; ergo non includit per se relationes originis istarum personarum, quia illae relationes sunt alterius rationis.

[30] 72. Dico, ergo, quod aequalitas fundamentaliter importat essentiam, praeexigitive autem relationes personales; sed nec per se hoc vel illud importat, sed per se importat relationem aliquam, etiam alterius

[72] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.13 n.77ss (V 105ss).

una relación de especie distinta de las relaciones de origen; y el fundamento remoto de tal relación es el fundamento próximo de otra relación; las personas constituidas por las relaciones de origen se relacionan según esta relación común.

73. Basándome en ello, contesto al argumento: Concedo que ni la esencia se refiere a sí ni la paternidad se refiere a la filiación según la igualdad. Pero no se sigue: Luego la paternidad no es relación distinta de la igualdad, sino que el Padre, que tiene esencia y paternidad, se refiere según igualdad al Hijo. Tampoco tiene probabilidad esta consecuencia: La igualdad es relación distinta de las relaciones de origen; luego, según ella, lo mismo se refiere a sí mismo, o la relación se refiere a la relación opuesta. Al contrario, ni, según paternidad, se refiere lo mismo a sí mismo, ni una relación a la relación opuesta, sino lo relativo al correlativo opuesto. Así sucede en el caso; sólo que, en la paternidad, lo relativo está constituido primeramente por la relación por la que se refiere y, en la igualdad, lo relativo sólo se denomina por la relación adventicia por la que se refiere.

ARTICULO III

Si la igualdad se da en los extremos según fundamento, de la naturaleza de la cosa

74. *Respuesta afirmativa.*—Respecto del tercer artículo, afirmo: Esta relación de igualdad existe en los extremos según fun-

rationis a relationibus originis; quae relatio habet idem fundamentum remotum quod alia relatio habet fundamentum propinquum; secundum hanc relationem communem personae constitutae per relationes originis referuntur.

73. Et per hoc ad argumentum: Concedo enim quod, secundum aequalitatem, essentia non refertur ad se, neque, etiam secundum aequalitatem, paternitas refertur ad filiationem; sed non sequitur, ergo paternitas non est alia relatio ab aequalitate; imo secundum aequalitatem refertur Pater habens essentiam et paternitatem ad Filium; nec apparet probabilitas in ista consequentia: aequalitas est relatio alia ab illis originis; ergo, secundum illam, vel idem refertur ad se, vel relatio ad relationem oppositam; imo, quod plus est, secundum paternitatem nec refertur idem ad se, nec relatio ad relationem oppositam, sed relativum ad correlativum oppositum. Et sic est in proposito, nisi quod ibi relativum constituitur primo relatione, qua refertur; hic autem tantum denominatur a relatione, qua refertur quasi adinventitia.

ARTICULUS III

Si aequalitas ex natura rei insit extremis secundum fundamentum

[31] 74. *Affirmatur.*—De tertio articulo, dico quod ista relatio, quae inest extremis istis, inest secundum fundamentum quod est in eis ex

damento que se da de la naturaleza de la cosa. Ello se prueba por doble autoridad del Evangelio, por doble autoridad de Agustín y por doble razón [73].

75. *Se prueba por doble autoridad del Evangelio y de Agustín.*—La primera autoridad es la antes alegada de Juan [74]: Jesús decía que su Padre es Dios, haciéndose igual a Dios [75], pues, por la necesidad y la realidad por la que el Padre engendró al Hijo, engendró a su igual. Agustín escribe [76]: "Si decimos que el Padre es mayor que el Hijo, porque el Padre generó y el Hijo no generó, pronto responderé: Pero el Padre no es mayor que el Hijo por eso, porque generó al Hijo igual." Esto lo entendieron los ciegos judíos, según lo expone el Crisóstomo [77] en su comentario sobre San Juan, pues al declararse Hijo del Padre, Cristo se declaraba igual al Padre.

76. Ello se prueba también por otra autoridad del Evangelio y otra autoridad de Agustín. El texto del Evangelio dice [78]: *Lo que me dio el Padre es mayor que todos los seres.* El texto de Agustín [79], referente a dichas palabras del Evangelio, es éste: "El Padre generó al Hijo en todo igual a sí, pues no se hubiera dicho íntegra y perfectamente si hubiera en el Verbo menos o más que en El." De lo que antecede se forma esta razón: La comunicación perfectísima sólo es del término perfectísimo comunicable y con

natura rei. Et hoc probatur duplici auctoritate Evangelii et duplici auctoritate Augustini, et duplici ratione.

75. *Probatur duplici auctoritate et Evangelii et Augustini.*—Prima auctoritas est *Joann.* 5 prius allegata: Patrem suum dicebat esse Deum et aequalem se faciendo Deo; qua enim necessitate et realitate Pater genuit Filium, eadem genuit sibi aequalem; dicente Augustino *Contra Maximinum*: "Si dicimus, inquit, quod Pater maior est Filio, quia Pater genuit, Filius non genuit; cito respondebo, imo ideo Pater maior non est Filio, quia aequalem genuit Filium". Et hoc iudaei caeci intellexerunt secundum quod pertractat Chysostomus *Super Joannem* 5 quia Christus in dicendo se Filium Patris, dicebat se ex hoc esse aequalem Patri.

76. Et hoc iterum probatur ex secunda auctoritate Evangelii et secunda Augustini super illa Evangelii *Joann.* 10: "Quod dedit mihi Pater, maius omnibus est"; et verbum Augustini huic consonans est XV *De Trinitate* cap.14: "Pater, inquit, genuit Filium per omnia aequalem sibi, non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aut minus aut amplius esset in Verbo quam in seipso". Ex istis formatur talis ratio: Perfectissima communicatio non est nisi perfectissimi termini communicabilis et

[73] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.19 n.13 (V 270); d.31 n.11 (VI 207-208).
[74] Cf. *supra* n.46.
[75] Io 5,18.
[76] August., *Contra Maxim.* I c.5: PL 42,748; II c.18 n.3 (col.786).
[77] Chrysostomus, *In Ioh. Homilia* 39 n.3: PG 59,223ss.
[78] Io 10,29.
[79] August., *De Trin* XV c.14 n.23: PL 42,1076.

magnitud perfectísima, por la que el producido es totalmente igual al productor. Luego si la comunicación en la generación divina es necesariamente perfectísima de la naturaleza de la cosa, como se comunica un término perfectísimo en magnitud perfectísima por la que, como dice él, se da al Hijo algo mayor que todos los seres, le ha sido dada, de la naturaleza de la cosa, la igualdad al Padre, quien posee la misma esencia con la misma magnitud.

77. Concuerda con ello una tercera autoridad de la Escritura [80]: *No juzgó ser rapiña el ser igual a Dios.* Con esta autoridad coincide Agustín [81] al comentar las palabras *haciéndose igual a Dios*: "Pero no se hacía igual, sino que el Padre lo generó igual; si El se hiciera igual a Dios, caería en rapiña." Agustín quiere decir que no se hizo igual a Dios robando o usurpando la igualdad, sino que se hacía igual, es decir, afirmaba que era igual a Dios porque afirmaba que nació de Dios. Por eso añade: "Cristo nació igual al Padre; por eso el Apóstol lo exalta diciendo: *El cual, como era en forma de Dios, no juzgó rapiña el ser igual a Dios.* ¿Qué significa que *no juzgó rapiña,* sino que no usurpó la igualdad de Dios, que nació en ella?" Por eso había escrito antes: "He aquí, dice, que los judíos entienden lo que no entienden los arrianos, quienes dicen que el Hijo de Dios es desigual al Padre; ni los judíos entendieron que el Padre es igual al Hijo, sino que sólo entendieron las palabras por las que el Hijo se declaraba igual al Padre."

perfectissima magnitudine, secundum quam omnino sit aequalis productus producenti. Si ergo ex natura rei communicatio illa in generatione divina est necessario perfectissima, sicut terminus perfectissimus communicatur in magnitudine perfectissima, qua datur Filio quod est maius omnibus, sicut ipse dicit; sic ex natura rei data est sibi aequalitas ipsi Patri habenti eamdem essentiam in eadem magnitudine.

[32] 77. Huic concordat tertia auctoritas Scripturae, quae est ad *Philip.* 2: "Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo". Et cum hac tertia auctoritate concordat Augustinus *Super Joannem* hom. 17 super illud aequalem se faciens Deo: "Sed non ipse se faciebat aequalem, sed ille illum genuerat aequalem, si ipse se faceret aequalem Deo, caderet in rapinam". Augustinus vult dicere: non se fecit aequalem Deo rapiendo vel usurpando aequalitatem, sed faciebat, id est, asserebat se aequalem Deo, propter hoc quod dixit se natum ex Deo. Unde dicit ibidem: "Christus aequalis Patri natus est; unde sic illum commendat Apostolus, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo; quid est non rapinam arbitratus, nisi quod non usurpavit aequalitatem Dei, sed erat in illa, in qua natus est, unde praemisit ante; ecce, inquit, intelligunt iudaei quod non intelligunt ariani, qui Dei Filium inaequalem Patri dicunt; nec iudaei intellexerunt Patrem esse aequalem Filio, sed tantum intellexerunt in verbis, quia talis commendaretur Filius, qui aequalis esset Patri".

[80] **Phil 2,6.**

[81] **Augustin., *In Ioh Ev. tractatus* XVII n.16: PL 35,1535.**

78. De todas estas palabras de la Escritura y de Agustín se concluye, parece, que como por la generación natural se comunica al Hijo la misma naturaleza y magnitud de sustancia, así se le comunica también la igualdad.

79. *Se prueba por doble razón.*—La primera razón en pro de esta conclusión es ésta: Si, como dicen los arrianos, hubiese magnitud distinta en el Padre y en el Hijo, el Hijo sería menor que el Padre con inferioridad que sería relación real, no sólo de razón, pues las relaciones fundadas del primer modo sobre la cantidad, no en cuanto es una, son reales. Por lo tanto, *a fortiori* o *a pari,* si se comunica la misma magnitud, la igualdad será real.

80. La segunda razón confirma, por así decirlo, la anterior: No parece probable que el opuesto imperfecto exista en los entes de la naturaleza de la cosa y el opuesto perfecto no pueda existir en ellos de la misma manera. La igualdad es el opuesto perfecto, y la desigualdad el opuesto imperfecto, según Agustín [82], quien dice al discípulo: "Con razón antepones la igualdad a la desigualdad, y, según estimo, no hay nadie dotado de sentido humano que no lo vea." Ahora bien, en los entes hay perfecta desigualdad, pues la superioridad y la inferioridad es de la naturaleza de la cosa, es real. Luego parece irracional que no haya en ellos igualdad perfecta real de la naturaleza de la cosa. Pero sólo es perfecta en las personas divinas, pues en ningún otro ser hay magnitud perfecta. Luego, etc.

78. Ex omnibus istis verbis Scripturae et Augustini videtur haberi quod sicut per naturalem generationem communicata est Filio natura eadem et magnitudo substantiae, sic et aequalitas.

79. *Probatur duplici ratione.*—Ad conclusionem istam, ratio prima est ista: Si esset alia magnitudo in Patre et in Filio, secundum arianos, Filius esset minor Patre, minoritate quae esset relatio realis et non tantum rationis; relationes enim de primo modo fundatae super quantum non ut unum sunt reales; ideo magis, vel aeque, si eadem magnitudo communicatur, erit aequalitas realis.

[33] 80. Secunda ratio est, quae quasi confirmat istam: Quia non videtur probabile quod oppositum imperfectum sit in entibus ex natura rei, et non possit ibi esse oppositum perfectum ex natura rei. Nunc autem, aequalitas est oppositum perfectum, et inaequalitas oppositum imperfectum, secundum Augustinum *De quantitate animae,* ubi loquitur ad discipulum sic: "Aequalitatem, inquit, inaequalitati iure anteponis, nec quisquam est, ut aestimo, humano sensu praeditus, cui illud non videatur". Nunc autem, in entibus est perfecta inaequalitas, quia maioritas et minoritas ex natura rei et realis; ergo videtur irrationabile quod in entibus non sit perfecta aequalitas realis et ex natura rei; nusquam autem est perfecta nisi in personis divinis, quia nusquam alibi est magnitudo perfecta.

[82] Augst., *De quantit. animae* c.9 n.15: PL 32,1044.

81. Parejamente, podría argüirse de la identidad y diversidad: La identidad es el extremo o el opuesto más perfecto. Pero, según muchos, hay diversidad perfecta en los entes y es relación real. Luego hay alguna identidad perfecta que es relación real. Pero la identidad en los seres nunca es tan perfecta como en las personas divinas, pues la identidad del supósito a sí mismo no es relación real, y la identidad de una criatura a otra no es perfecta, porque su unidad es disminuida.

82. *Conclusión general.*—De los tres artículos precedentes se concluye la solución de la cuestión: Si, según sentencia común, la relación real sólo requiere estos tres elementos: 1) que el fundamento sea real, es decir, existente en la cosa y de la naturaleza de la cosa; 2) que los extremos sean reales y realmente distintos; 3) que la relación se halle en los extremos de la naturaleza de la cosa, es decir, independientemente de toda consideración del entendimiento o independientemente de la operación de una potencia extrínseca, estos tres elementos convienen a la igualdad en lo divino por igual o mayor razón que a cualquiera igualdad en los seres, como aparece manifiesto de los artículos precedentes. Síguese que esta igualdad es una relación tan real o más real que cualquiera otra relación real.

81. Consimiliter posset argui de identitate et diversitate: Quia identitas est extremum sive oppositum perfectius; est autem, secundum multos, aliqua diversitas perfecta in entibus, quae sit relatio realis; ergo aliqua identitas perfecta, quae sit relatio realis; nusquam autem est ita perfecta, sicut in personis divinis; illa enim quae est eiusdem supposití ad se, non est relatio realis; illa autem, quae in creaturis, alterius ad alterum, non est perfecta, quia non est ibi nisi diminuta unitas.

82. *Conclusio generalis.*—Ex his tribus articulis concluditur solutio quaestionis: Si enim, secundum communem sententiam, relatio realis non requirat nisi ista tria: primum, fundamentum reale, quod scilicet sit in re et ex natura rei; secundum, et extrema realia et realiter distincta; tertium, et quod ipsa ex natura rei insit extremis, absque scilicet omni consideratione intellectus, vel absque operatione potentiae extrinsece: et ista tria conveniunt aequalitati in divinis, aeque sicut cuicumque aequalitati in entibus, vel magis, ut patet de se, in articulis praemissis; sequitur quod haec aequalitas erit relatio realis, sicut alia quaecumque realis, et magis ista quam quaecumque alia.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS PRINCIPALES

83. Respuesta al primer argumento principal [83]:

Es manifiesto del primer punto del primer artículo [84], referente a la magnitud, que ésta no es de mole, sino de perfección. Así Dios es, según Agustín [85], grande, no sin magnitud —ello sería contradictorio—, ni, por consiguiente, sin cantidad, sino en un sentido sin cantidad, en otro con cantidad.

84. Respuesta al segundo argumento [86]:

Es claro que la magnitud no se numera, como se dijo en la respuesta a la primera objeción contra lo dicho en el artículo segundo [87].

85. En tercer lugar se arguye de la manera siguiente: La relación que, aunque se abstrajera de la existencia real de las personas existiría igualmente por la sola consideración del entendimiento, no existe de la naturaleza de la cosa. Pero, removida por un imposible la existencia real de las personas divinas y retenida solamente su consideración en el entendimiento, aún concibiríamos la igualdad, como la concebimos en los entes de razón, que no se exceden mutuamente según su entidad. Luego la igualdad de las personas no requiere necesariamente existencia real, de modo que no pudiera concebirse sin ésta.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA

[34] 83. Ad primum argumentum principale:

Patet ex prima sententia quae ponitur de magnitudine in primo articulo, quia non est illa magnitudo molis sed perfectionis; et sic Deus est magnus secundum Augustinum, non sine quacumque magnitudine, quia esset contradictio, nec per consequens sine quantitate quacumque, sed est magnus uno modo sine quantitate, alio modo non.

84. Ad secundum argumentum:

Patet quod magnitudo non numeratur, respondendo ad primam obiectionem contra dicta in secundo articulo.

85. Tertio arguitur sic: Illa relatio non inest ex natura rei, quae aeque inesset si inesset ex sola consideratione intellectus, circumscripta exsistentia reali; sed circumscripta, per impossibile, exsistentia reali divinarum personarum, posita tamen sola consideratione in intellectu earum, adhuc intelligitur aequalitas, quemadmodum nunc in entibus rationis intelligitur, quae non excedunt se secundum suam entitatem; aequalitas ergo personarum non necessario requirit exsistentiam realem personarum, sic quin sine ea possit intelligi esse.

[83] Cf. *supra* n.2.
[84] Cf. *supra* n.13.
[85] Cf. *supra* n.2.
[86] Cf. *supra* n.3.
[87] Cf. *supra* n.68.

86. Respondo: Lo que necesariamente sigue a un ser en cuanto es existente, le sigue existentemente; y lo que sigue a un ser en cuanto entendido, necesariamente le sigue en el entendimiento. Como al hombre realmente existente sigue la capacidad de reír existente, así al concepto del hombre, exista o no, necesariamente sigue el concepto de la capacidad de reír en el entendimiento. No se sigue, sin embargo, que la capacidad de reír no sea una propiedad real suya. Parejamente, porque la igualdad sigue necesariamente a supósitos distintos en la naturaleza divina, si éstos existen, la igualdad les conviene en la existencia, y, si se conciben removiendo o abstrayendo de su existencia, la igualdad les sigue en el entendimiento.

Por lo tanto, en cuanto a la forma del argumento, la mayor[88], es decir, que la relación que compete a extremos que sólo tienen ser de razón no es real, puede concederse en el sentido de que tal relación sólo les compete en cuanto tienen ser de razón. Pero, en tal caso, la menor es falsa; pues la relación no sólo les conviene en cuanto tienen ser de razón, sino en cuanto tienen ser real, y, por lo tanto, les conviene realmente.

86. Respondeo: quod omnino necessario consequitur aliquid sicut exsistens sive secundum exsistentiam, consequitur illud ut exsistens, ita ipsum ut intellectum, necessario consequitur illud ut intellectum; ut quemadmodum ad hominem realiter exsistentem consequitur ipsum esse risibilem exsistentem, ita si intelligatur homo, sive sit sive non sit, necessario intelligitur risibile consequens ipsum in intellectu; nec tamen sequitur quod risibile non sit eius passio realis; ita hic propter necessariam consecutionem aequalitatis ad supposita distincta in natura divina, sive illa exsistant aequalitas convenit eis exsistenter, sive illa intelligantur circumscribendo exsistentiam vel abstrahendo ab exsistentia in intellectu consequitur aequalitas.

Ad formam ergo argumenti dico: quod illa maior, quae accipit relationem non esse realem quae competit extremis habentibus omnino esse rationis, concedi potest si intelligatur quod eis tantum competeret ut habentibus esse rationis; sed sic minor est falsa; non enim tantum convenit istis ut habentibus esse rationis, sed esse reale, et ideo realiter.

[88] Cf. *supra* n.85.

CUESTION VII

Si la omnipotencia puede demostrarse por razón natural y necesaria

Resumen.—Hay dos tipos de demostración: *propter quid* y *quia.* La omnipotencia, en sentido propio, se refiere a lo posible-causable. Se divide en inmediata o mediata y en sólo inmediata, es decir, la que puede causar todos los posibles sin ninguna causa concurrente o previa.

La omnipotencia, incluso inmediata, de Dios es en sí demostrable *propter quid.* Si Dios tuviera voluntad infinita y entendimiento infinito realmente distintos, se concluiría que es omnipotente. Luego debe inferirse la misma conclusión, aunque su entendimiento y voluntad no sean realmente distintos. Además, la proposición 'Dios es omnipotente' no es una verdad inmediata. La omnipotencia es *ad extra,* supone lo nocional. Lo nocional no conviene a Dios inmediatamente, pues el 'decir' le conviene por la memoria fecunda. Luego la proposición 'Dios es omnipotente' es una verdad demostrable.

La omnipotencia inmediata de Dios puede demostrarse *propter quid* por el viador carente del conocimiento que repugna al estado de vía, cual fue el conocimiento de Pablo en su éxtasis. El viador puede tener un concepto que incluye virtualmente tal verdad, pues, como se dijo, no es una verdad inmediata. Además, el viador, fuera del estado de éxtasis y del conocimiento beatífico, puede tener un concepto distinto de Dios, aunque no por sus fuerzas naturales. Por tal concepto puede demostrarse la omnipotencia, con o sin intervención de otra causa, como por el concepto distinto de un objeto cualquiera se demuestran sus propiedades.

El viador, por sus fuerzas naturales, no puede demostrar *propter quid* que Dios es omnipotente con omnipotencia inmediata. Tal conclusión sólo puede obtenerse mediante una proposición conocida por sus términos, especialmente por el sujeto. Pero no podemos tener un concepto distinto de Dios en el estado natural de vía. Sólo concebimos a Dios mediante conceptos causados en nosotros por el entendimiento agente y los fantasmas, que sólo confusamente representan a Dios. Además, el metafísico sólo conoce algo propio de Dios *a posteriori,* por alguna proposición particular que afirma la conveniencia de un predicado al ente creado. Por ejemplo: algo es causado, luego hay alguna causa no causada.

No es demostrable *a posteriori* que Dios es omnipotente con omnipotencia inmediata Los filósofos no han podido demostrarlo. Además, el orden de causalidad no infiere que la causa superior puede causar el efecto sin la inferior. Por ejemplo, que el alma puede informar la materia sin otra forma previa. Sin embargo, aunque esta conclusión no es demostrable, tampoco es demostrable su contraria, como pretenden los filósofos; sus argumentos son ineficaces.

Es demostrable *a posteriori* que Dios es omnipotente mediata o inmediatamente, es decir, que puede producir todos los causables

per se o mediante otra causa. Es necesario llegar a una causa. Toda la universalidad de los causados es causada por un ser fuera de ella, por Dios. Además, todo lo que puede causar la causa inferior lo puede también la superior, al menos mediante una causa próxima.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—Vistas las perfecciones que convienen a Dios *ad intra,* y especialmente las que importan relación de persona a persona [1], quedan por examinar las que le convienen por comparación *ad extra,* o que importan relación de Dios a las criaturas. Y, en primer lugar, respecto de la relación puede darse doble dificultad, una de parte del extremo al que conviene —del término *a quo* [2]—, y otra de parte del extremo o del objeto al que se refiere —del término *ad quem* [3].

2. Respecto del extremo al que conviene la relación *ad extra* se inquieren dos cosas: Una, sobre el extremo en general; otra, sobre el extremo en particular. La primera cuestión es ésta: Si puede demostrarse por razón natural y necesaria que Dios —Dios en general, no una persona particular— es omnipotente [4]. La segunda cuestión se refiere especialmente a una persona: Si el Verbo de Dios o el Hijo tiene causalidad propia respecto de la criatura [5].

QUAESTIO VII

Utrum Deum esse omnipotentem possit naturali ratione et necessaria demonstrari

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Viso de his quae conveniunt Deo per comparationem ad intra, et specialiter de his quae important respectum personae ad personam, restat videre de his qui conveniunt Deo per comparationem ad extra, sive quae important respectum Dei ad creaturas. Et, primo, de respectu potest esse difficultas uno modo, quantum ad extremum cui convenit; secundo modo, quantum ad extremum sive obiectum quod respicit.

2. De respectu ad extra, quantum ad illud cui convenit, duo sunt quaesita: Primo, de illo extremo in generali. Secundo, in speciali. Prima quaestio est ista: Utrum Deum esse omnipotentem possit naturali ratione et necessaria demonstrari; et hoc in generali intelligendo, non descendendo ad aliquam personam in speciali. Secunda quaestio est, specialiter comparando ad unam personam: Utrum Verbum Dei vel Filius in divinis habeat aliquam causalitatem propriam respectu creaturae.

[1] Cf. *supra, Quodl.* q.1-6.

[2] Cf. *Quodl.* q.7-8.

[3] Cf. *Quodl.* q.9-11.

[4] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.42 (VI 341-349); d.2 n.111ss (I 189ss).

[5] Cf. *infra, Quodl.* q.8.

3. En cuanto a la primera cuestión se arguye que sí:

Parece que el 'que Dios es omnipotente' puede demostrarse por razón natural, pues se demuestra que Dios posee poder infinito, y, por lo tanto, que es omnipotente. Prueba del antecedente: El Filósofo [6] demuestra que Dios tiene poder infinito, porque mueve en tiempo infinito. Prueba de la consecuencia: El poder infinito no puede ser excedido ni cabe concebir que pueda ser excedido por otro poder; de lo contrario, sería superado por él y no sería infinito. Pero cabe concebir que todo poder que no es omnipotencia sea excedido por el poder que es omnipotencia.

4. Se arguye en contra:

Si puede demostrarse que Dios es omnipotente, puede demostrarse también que puede generar al Hijo. El consiguiente es falso; que puede generar al Hijo es meramente creíble y, por consiguiente, indemostrable por la razón natural. La consecuencia se prueba por Agustín [7], quien arguye: "Si el Padre no engendró al Hijo igual a sí, ello se debió a que no pudo o a que no quiso"; y continúa: "Si no quiso, lo acusaste de envidioso; si no pudo, ¿dónde está la omnipotencia del Padre?" Quiere, pues, argüir: Si el Padre no pudo generar al Hijo igual a sí, no fue omnipotente; luego, por oposición, si es omnipotente, puede generar al Hijo igual a sí. Por lo tanto, si el antecedente es demostrable, el consiguiente lo es también.

3. Ad primum sic proceditur:

Videtur primo quod 'Deum esse omnipotentem' possit naturali ratione demonstrari, quia naturali ratione demonstratur Deum esse infinitae potentiae; ergo et omnipotentiae. Antecedens probatur: quia Philosophus probat VIII *Physicorum* Deum esse infinitae potentiae ex hoc quod movet tempore infinito. Probo consequentiam: infinita potentia non potest ab aliqua potentia excedi, nec intelligi excedi, quia tunc aliqua posset esse maior illa, et ita illa non esset infinita; sed omnis potentia, quae non est omnipotentia, potest intelligi excedi a potentia, quae est omnipotentia.

[2] 4. Ad oppositum:

Si potest demonstrari Deum esse omnipotentem; ergo et Deum posse generare Filium; consequens falsum, quia est mere credibile, et per consequens non naturali ratione demonstrabile. Consequentia probatur per Augustinum, *Contra Maximinum* libro III, cap.7, ubi arguit sic: "Si Pater non genuit Filium sibi aequalem, aut quia non potuit, aut quia non voluit". Et ulterius arguit: "Si non voluit, eum invidum dixisti; si non potuit, ubi est omnipotentia Dei Patris?" Vult ergo arguere: si Pater non potuit gignere Filium sibi aequalem, non fuit omnipotens; ergo, ex opposito, si est omnipotens potest gignere Filium sibi aequalem; et ita si antecedens est demonstrabile et consequens.

[6] Aristot., *Physic.* VIII c.5 (256a12-256b2); *Metaph.* XII c.6 (1071b2-22).

[7] August., *Contra Maxim.* II c.7: PL 42-762.

5. Además, si puede demostrarse que Dios es omnipotente, podría demostrarse que Dios puede crear todo lo creable. El consiguiente es falso. El ángel es creable; sin embargo, ello no puede demostrarse, parece, por la razón natural. El Filósofo, siguiendo la razón natural, no concibió las inteligencias como creadas por Dios, sino como seres necesarios por sí, es decir, no como causados por otro. En la *Metafísica*[8], después de mostrar que la sustancia separada no tiene magnitud por el medio de que tiene poder infinito y tal poder no puede darse en magnitud, pregunta si hay que poner una sustancia separada o muchas, y concluye que deben ponerse muchas[9]. Por lo tanto, según él, no sólo la primera sustancia inmaterial, sino todas las sustancias inmateriales son infinitas, y, por la misma razón, necesarias por sí.

6. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión hay que hacer, en primer lugar, dos distinciones necesarias y, en segundo lugar, se dará la solución según los miembros de las distinciones.

5. Praeterea: Si sic, ergo posset demonstrari Deum posse creare omne creabile; consequens est falsum; quia angelus est quoddam creabile, et tamen non potest demonstrari naturali ratione, ut videtur, quod angelus sit ab eo creabilis; quia Philosophus, sequens rationem naturalem, non posuit intelligentias creatas a Deo, imo eas necessario a se posuit, hoc est, non ab alio effective; XII *Metaphysicae*, cap.5 ubi, postquam ostendit substantiam separatam nullam habere magnitudinem, per hoc medium quia habet potentiam infinitam et infinita potentia non potest esse in magnitudine, quaerit utrum ponendum sit esse unam talem aut plures, et determinat quod plures. Est ergo, non solum, secundum ipsum, prima substantia immaterialis, sed quaecumque infinita, et pari ratione est a se necessaria.

[3] 6. *Ad quaestionem.*—Hic praemittendae sunt duae distinctiones necessariae; et secundo, iuxta membra distinctionum, solvenda est quaestio.

[8] ARISTOT., *Metaph.* XII c.7 (1073a3-12).

[9] Ibid., c.8 (1073a14).

ARTICULO 1

Distinciones necesarias

1. Distinción entre demostración 'quia' y demostración 'propter quid'

7. La primera distinción la conocemos de los *Analíticos posteriores* [10]. Es la distinción de la demostración en *propter quid*, o por la causa, y en *quia*, o por el efecto [11].

Esta distinción se prueba por razón: Toda proposición necesariamente verdadera que no es evidente de sus términos, pero tiene conexión necesaria con otra proposición necesariamente evidente de sus términos, puede demostrarse por esta proposición verdadera y evidente. Ahora bien, alguna proposición verdadera y necesaria que no es evidente de sus términos tiene conexión necesaria con otra proposición verdadera aceptada por la causa, y alguna proposición tiene conexión necesaria con otra proposición verdadera aceptada por el efecto —pues no sólo no pueden darse verdades respecto de las causas sin algunas verdades respecto de los efectos, pero tampoco pueden darse verdades respecto de los efectos sin algunas verdades respecto de las causas—. Luego, alguna proposición verdadera puede ser demostrada por otra proposición verdadera y evidente basada en la causa —y, en tal caso, es demostración *propter quid*— o puede ser demostrada por otra proposición verdadera basada en el efecto —y, en tal caso, es demostración *quia*.

De ello se sigue, parece, este corolario; es decir, que los prin-

ARTICULUS I

De distinctionibus praemittendis

1. De distinctione demonstrationis 'quia' et 'secundum quid'

7. Prima distinctio est nota ex I *Posteriorum*, quae est quod demonstrationum alia est 'propter quid' sive per causam, alia 'quia' sive per effectum.

Probatur ista distinctio per rationem: Quia omne necessarium verum, non evidens ex terminis, habens tamen connexionem necessariam et evidentiam ad aliud ut necessarium evidens ex terminis, potest demonstrari per illud verum evidens. Nunc autem, aliquod verum necessarium non evidens ex terminis habet connexionem necessariam ad aliquod verum acceptum a causa, et aliquod ad verum acceptum ab effectu; non solum enim veritates de causis non possunt esse sine quibusdam veris de effectibus, sed nec e converso; igitur potest aliquod verum demonstrari per aliquod verum evidens acceptum a causa, et tunc 'propter quid', vel per

[10] Aristot., *Anal. post.* I c.13.14 (78a22-79a33).

[11] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. n.41 (I 23-24); I d.2 n.39 (II 148-149); d.3 n.230ss (III 138ss).

cipios inmediatos o evidentes por sus términos no pueden ser demostrados con demostración *quia*. Si ello es verdad, hay algunas proposiciones medias verdaderas entre los primeros principios verdaderos y las conclusiones últimas; y sólo ellas son demostrables, pues lo son por los principios verdaderos últimos. Ahora bien, cómo una verdad tomada del efecto pueda ser evidente y una verdad tomada de la causa no lo sea, puede aparecer claro si se considera el modo de adquirir la ciencia [12], que es la experiencia. Por la experiencia, mediante muchos casos singulares recibidos por los sentidos, se conoce frecuentemente que el efecto es, sin que todavía se sepa por qué es, pues tal conocimiento no se obtiene por el sentido, sino por inquisición ulterior.

2. Sentidos de omnipotencia

8. La segunda distinción se refiere a la 'omnipotencia' y presupone el sentido —confuso— de este término. El sentido verdadero es que la omnipotencia no es poder pasivo, sino activo, y no un poder activo cualquiera, sino causativo. Es decir, la omnipotencia se relaciona a otro ser que es causable en esencia, pues sólo hay causalidad respecto de un ser simplemente distinto. Luego es potencia respecto de lo posible, entendido, no en general, en cuando se opone a lo imposible, ni en cuanto posible se convierte

aliquod verum acceptum ab effectu, et tunc 'quia'. Et videtur hinc sequi corollarium: quod principia immediata sive evidentia ex terminis non possunt demonstrari demonstratione 'quia'; quod si verum est, tunc quaedam media vera inter prima vera et conclusiones ultimas, et solum illa, sunt demonstrabilia, quia per vera ultima. Qualiter autem verum acceptum ab effectu possit esse evidens, et tamen verum acceptum a causa non evidens, patere potest, si aliquis consideret modum illum acquirendi scientiam, I *Metaphysicae* et II *Posteriorum*, per experientiam; quia per experientiam est frequenter notum de effectu, quia est ex multis singularibus acceptis a sensu, et nondum scitur propter quid ita est, quia illud non habetur a sensu, nisi mediante ulteriore inquisitione.

2. De distinctione de omnipotentia

[4] 8. Secunda distinctio est de omnipotentia, et illa praesupponit confusum intellectum huius termini 'omnipotentia'; qui talis est quod omnipotentia non est passiva sed activa, non quaecumque sed causativa. Per hoc habetur quod ipsa est respectu alterius in essentia causabilis, quia non est causalitas nisi respectu diversi simpliciter; ergo est potentia respectu possibilis, non generaliter ut opponitur impossibili, nec etiam ut opponitur necessario omni modo a se prout convertitur cum producibili,

[12] Aristot., *Metaph.* I. c.1 (980b28); *Anal. post.* II c.19 (100a3-12).

con lo producible o en cuanto se opone a lo absolutamente necesario por sí, sino respecto de lo posible en cuanto se identifica con lo causable, con lo que puede ser término del poder causativo.

La omnipotencia incluye también cierta universalidad, no de la potencia en sí —pues la omnipotencia no es formalmente cualquiera potencia, no es ciertamente una potencia de la criatura—, sino de la potencia respecto de lo causable que es posible o creable; es decir, el sentido de su universalidad es éste: La omnipotencia es la misma potencia activa respecto de todo lo creable. Lo que puede entenderse en dos sentidos: En el sentido de que puede causar todo lo creable inmediata o mediatamente; y en el sentido de que puede causar todo lo creable inmediatamente, al menos con inmediatez de causa, o sea, sin la mediación de ninguna otra causa activa [13].

ARTICULO II

Solución de la cuestión

9. *Cinco conclusiones.*—En el segundo artículo hay que estudiar si la omnipotencia es demostrable, primero, con demostración *propter quid* y, segundo, con demostración *quia.*

10. Respecto de la demostración *propter quid* damos tres conclusiones:

sed respectu possibilis prout possibile idem est quod causabile, quia terminus potentiae causativae.

Includit etiam omnipotentia quamdam universalitatem, non quidem ipsius potentiae in se (non enim omnipotentia est quaecumque potentia formaliter, quia non est potentia aliqua creaturae), sed ista universalitas est ipsius potentiae non simpliciter sed respectu huius causabilis quod est possibile sive creabile; ut sit sensus: Omnipotentia est ipsa potentia activa respectu cuiuscumque creabilis. Et hoc potest intelligi dupliciter: Uno modo, quod sit cuiuscumque creabilis immediate vel mediate; alio modo, quod sit cuiuscumque creabilis et immediate, saltem immediatione causae, hoc est, nulla alia causa activa mediante.

ARTICULUS II

Quaestionis solutio

9. *Quinque conclusiones.*—De secundo articulo, videndum est de demonstratione, et primo de demonstratione 'propter quid'; secundo, de demonstratione 'quia'.

10. De demonstratione 'propter quid', sunt tres conclusiones:

Prima est ista: 'Deum esse omnipotentem', utroque modo accipiendo

[13] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.8 n.302-306 (IV 326-328); d.20 n.21-34 (V 313-318); d.42 n.8-9 (VI 342-344).

La primera conclusión es: 'Que Dios es omnipotente' —entendiendo la omnipotencia en ambos sentidos— es verdad demostrable en sí con demostración *propter quid.*

La segunda conclusión es: Dicha verdad es demostrable para el viador mientras permanece en el estado simple de vía.

La tercera conclusión es: Tal verdad no puede demostrarse por el viador por lo que conoce naturalmente y de ley común.

11. Respecto de la demostración *quia* damos dos conclusiones:

La primera es: 'Que Dios es omnipotente con omnipotencia inmediata respecto de cualquier posible', es verdad, pero no es demostrable por nosotros con demostración *quia.*

La segunda conclusión es: 'Que Dios es omnipotente con omnipotencia inmediata o mediata respecto de todo lo posible' puede demostrarse por el viador con demostración *quia.*

12. Estas cinco conclusiones dan la solución completa de la cuestión [14].

1. Primera conclusión

13. *Prueba.*—Prueba de la primera conclusión [15]: En general, es verdad en sí demostrable *propter quid,* por otra verdad anterior, la que de sus términos puede ser demostrada de este modo [16]. Tal es esta verdad: 'Dios es omnipotente', en ambos sentidos de la omnipotencia. Luego es demostrable *propter quid.*

omnipotentiam, est verum demonstrabile in se demonstratione 'propter quid'.

Secunda conclusio: istud verum est demonstrabile viatori stante simpliciter statu viae.

Tertia conclusio: istud verum non potest demonstrari viatori ex notis sibi naturaliter et de lege communi.

11. De demonstratione 'quia', sunt duae conclusiones:

Prima est ista: 'Deum esse omnipotentem omnipotentia respiciente immediate quodcumque possibile', licet sit verum, non tamen est a nobis demonstrabile demonstratione 'quia'.

Secunda conclusio: 'Deum esse omnipotentem omnipotentia immediate vel mediate quodcumque possibile respiciente', potest demonstrari a viatore demonstratione 'quia'.

12. Sic ergo sunt quinque conclusiones, ex quibus integratur solutio quaestionis.

1. De prima conclusione

[5] 13. *Probatur.*—Prima conclusio probatur sic: Illud est verum demonstrabile in se 'propter quid' per aliud verum prius, generaliter, quod ex terminis suis habet quod sic posset demonstrari; tale est istud verum: 'Deus est omnipotens', utroque modo; ergo etc.

[14] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.119 (II 194); d.42 (VI 341-349).
[15] Cf. *supra* n.10.
[16] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.15-24 (II 131-137).

14. La mayor es clara: La verdad es en sí cual es por razón de sus términos. De ahí que es verdad conocida por sí la que es conocida por sí de sus términos. Síguese que tal verdad es conocida por sí para el entendimiento que concibe los términos.

15. La menor se prueba: La verdad que de sus términos es necesaria y mediata tiene también de sus términos el que en sí sea demostrable *propter quid*. Tal es esta verdad 'Dios es omnipotente', entendida la omnipotencia en ambos sentidos. Que es verdad, y verdad necesaria, es obvio, pero no es eso lo que se discute aquí. La cuestión no versa sobre si es verdad necesaria, sino sobre el modo en que dicha verdad puede mostrarse o conocerse.

16. Que es verdad necesaria mediata se prueba doblemente.

Primera prueba: Cual es el orden real de los seres realmente distintos tal es su orden de cognoscibilidad, cualquiera que sea su distinción en el ser cognoscible. Ahora bien, si existiese distinción real entre la naturaleza, el entendimiento, la voluntad y la potencia *ad extra*, el orden real sería tal que la naturaleza, por tener entendimiento y voluntad, sería potente respecto de los seres *ad extra*. Luego cualquiera que fuera la distinción entre ellos, si el orden de cognoscibilidad es que la naturaleza divina, por tener tal entendimiento y tal voluntad tiene tal potencia que es omnipotencia, es claro que esta verdad necesaria tiene medio, es decir, la posesión del entendimiento o de la voluntad, o de ambos.

17. Segunda prueba de que dicha verdad es mediata: Toda verdad necesaria es mediata o inmediata. Ahora bien, dicha ver-

14. Maior patet: Quia tale verum est in se quale est ex ratione terminorum; unde illud est in se verum notum per se quod ex rationibus terminorum est per se notum. Ex hoc sequitur quod tale verum in intellectu concipiente sic terminos sit per se notum.

15. Minor probatur: Quia verum illud quod ex terminis suis est necessarium et mediatum, ex terminis etiam habet quod in se sit demonstrabile 'propter quid'; tale verum est istud: 'Deus est omnipotens', utroque modo intelligendo omnipotentiam. Probatio: patet enim quod sit verum et necessarium. Nec hoc hic probatur, quia de hoc non est quaestio, sed tantummodo de modo quo illud verum possit ostendi sive innotescere.

16. Quod etiam sit verum necessarium mediatum, probatur dupliciter.

Primo: Qualis est ordo realis inter aliqua distincta realiter, talis est ordo cognoscibilitatis inter eadem, qualitercumque distincta in esse cognoscibili; nunc autem, si esset distinctio realis inter naturam, intellectum, voluntatem et potentiam ad extra, esset talis ordo realis quod, quia natura habet talem intellectum et talem voluntatem, ideo est sic potens respectu talium ad extra; ergo qualitercumque est haec distinctio, semper est ordo cognoscibilitatis quod, quia natura divina habet talem intellectum et talem voluntatem, ideo habet talem potentiam quae est omnipotentia; patet ergo quod hoc verum necessarium habet medium, et quod medium, quia intellectum vel voluntatem vel utrumque.

[6] 17. Hoc idem, scilicet quod illud verum sit mediatum, probatur

dad no es inmediata. Luego es mediata. Prueba de la menor: Como se concluyó en la solución de la cuestión primera [17], parece que lo nocional conviene más inmediatamente a la esencia que lo que dice relación *ad extra*. Ahora bien, lo nocional no conviene a la esencia divina tan inmediatamente como algo esencial —ello se probó en la solución de la misma cuestión [18]—; pues el 'decir' le conviene por un medio, por la memoria perfecta. Luego *a fortiori* la omnipotencia, que dice relación *ad extra*, no le conviene a Dios ni a ninguna persona con inmediatez absoluta.

18. La primera de estas dos pruebas podría llevar aneja cierta declaración, es decir, la declaración de qué potencia es formalmente omnipotencia o, hablando más propiamente, cuál es el fundamento inmediato de la omnipotencia, el entendimiento o la voluntad. Pero tal declaración no es simplemente necesaria para la cuestión; de cualquiera de los dos miembros, entendimiento o voluntad, se obtiene igualmente la conclusión intentada.

2. Segunda conclusión

19. *Exposición y prueba.*—La segunda conclusión [19] debe entenderse en el sentido de que el viador que no posee nada que repugne al estado de vía —ni simplemente ni temporalmente,

secundo sic: Quia omne verum necessarium vel est mediatum vel immediatum; illud autem non est immediatum; ergo etc. Probatio minoris: Quia notionale immediatius videtur convenire essentiae quam illud quod dicit respectum ad extra, ut habetur ex solutione primae quaestionis; nunc autem notionale non ita immediate convenit essentiae divinae sicut aliquod essentiale, sicut probatur in solutione eiusdem quaestionis, quia 'dicere' convenit per hoc medium quod est perfecta memoria; ergo multo magis omnipotentia, quae dicit respectum ad extra, non convenit Deo sive cuicumque personae divinae omnino immediate.

18. Prima probatio istarum duarum posset habere quamdam declarationem annexam, quae scilicet potentia sit formaliter omnipotentia vel, magis proprie loquendo, immediatum fundamentum respectu omnipotentiae, an scilicet intellectus in Deo an voluntas; sed huiusmodi explanatio non est ad propositum simpliciter necessaria, quia ex utroque membro aeque habetur intentum.

2. De secunda conclusione

[7] 19. *Exponitur et probatur.*—Secunda conclusio sic intelligitur: Quod viator, nihil habens quod repugnet statui viae, nec simpliciter nec etiam ad tempus permanens, cuiusmodi ponitur raptus Pauli, potest habere

[17] Cf. *supra, Quodl.* q.1 n.44.
[18] Cf. ibid., n.43.
[19] Cf. *supra* n.10.

como el rapto de Pablo— puede obtener por medio *propter quid* el conocimiento de la proposición 'Dios es omnipotente', entendida la omnipotencia en ambos sentidos.

Prueba de esta conclusión: En cualquier entendimiento en que puede darse un concepto simple, que incluye virtualmente una verdad inmediata y ulteriormente otra verdad mediata, puede darse conocimiento *propter quid* de la verdad mediata. Pero en el entendimiento humano en su simple estado de vía, es decir, con exclusión de todo conocimiento permanente o transeúnte que repugna al estado de vía, puede darse tal concepto simple que incluye virtualmente la proposición 'Dios es omnipotente' e incluye también virtualmente la proposición inmediata precedente. Luego tal verdad o proposición puede conocerse *propter quid.*

20. Esta menor, en lo referente a que algún concepto simple incluye virtualmente la proposición 'Dios es omnipotente' mediante otra inmediata, aparece manifiesta de la prueba de la primera conclusión [20], en la que se probó que esta proposición es mediata.

Pero queda por probar que tal concepto puede darse en el entendimiento del viador en el simple estado de vía, esto es, independientemente, no sólo del conocimiento beatífico, sino también del conocimiento de rapto. Ello se prueba por un ejemplo y por una razón.

El ejemplo es éste: Un ser puede entenderse *per accidens,* como se conoce el hombre conociendo el color blanco o la capacidad de reír. Ulteriormente, un ser se entiende *per se,* pero uni-

istam notitiam per medium 'propter quid': 'Deus est omnipotens', intelligendo de utraque omnipotentia.

Haec conclusio probatur sic: In quocumque intellectu potest haberi conceptus simplex virtualiter includens veritatem immediatam, et ulterius mediatam, in illo intellectu haberi potest notitia 'propter quid' veritatis mediatae; sed stante simpliciter statu viae, citra scilicet omnem notitiam permanentem vel transeuntem quae scilicet repugnat statui viae, potest haberi talis conceptus simplex virtualiter includens istam: 'Deus est omnipotens', et etiam virtualiter includens suam immediatam praecedentem; ergo etc.

20. Minor ista, quantum ad hoc quod aliquis conceptus simplex virtualiter includit istam, mediante aliqua alia immediata, patet ex hoc quod in probatione primae conclusionis ostentum est, istam esse immediatam.

Sed restat hic probandum quod talis conceptus in intellectu viatoris possit haberi stante simpliciter statu viae, hoc est, citra cognitionem non tantum beatificam sed etiam raptus. Hoc autem probatur, primo, exemplo; secundo, ratione.

Exemplo sic: Aliquid intelligitur per accidens, sicut intelligitur homo intelligendo album vel risibile; ulterius, aliquid intelligitur per se, sed

[20] Cf. *supra* n.16-17.

versalmente, como se conoce el hombre conociendo el animal. De un tercer modo, un ser se entiende *per se,* incluso en particular, pero todavía en confuso, como cuando conozco el hombre por cualesquiera grados que sea antes de conocer su definición. Pues, aunque el primer grado pudiera distinguirse por absoluto y relativo, el último grado de conocer algo incomplejo con conocimiento científico o con conocimiento previo a la ciencia es el conocimiento por definición. Este es conocimiento distintísimo *per se* en particular, que excede incluso el conocimiento confuso de que habla el Filósofo en la *Física*[21]: "Dicen que los nombres son respecto de la definición lo que el todo respecto de las partes; pues el todo, como, por ejemplo, el círculo, dice algo indistintamente, mientras la definición lo divide en sus elementos". Al menos en este conocimiento por definición se tiene un concepto que incluye evidente y virtualmente todas las verdades necesarias de tal objeto.

21. De lo que precede se arguye: El conocimiento distintísimo previo al acto de la ciencia o el concepto, que incluye con máxima evidencia las verdades de los principios y de las conclusiones y puede obtenerse fuera de la visión clara o conocimiento intuitivo de su objeto, basta para tener ciencia de este objeto. Pero cualquier conocimiento de Dios, fuera de la visión clara o conocimiento intuitivo, es simplemente posible en el estado de vía. Luego tal conocimiento de Dios que basta para conocer una verdad compleja, puede tenerse simplemente en el estado de vía[22]

in universali, ut intelligitur homo intelligendo animal; tertio, intelligitur aliquid per se, etiam in particulari, sed adhuc quodammodo confuse, sicut intelligo hominem antequam intelligam definitionem et quotcumque gradus ponantur; quia, licet primus gradus posset distingui per absolutum et respectivum, ultimus tamen gradus cognoscendi aliquod incomplexum cognitione scientifica sive praevia scientiae est cognitio definitiva; quia ipsa est cognitio per se in particulari distinctissima, excedens etiam illam confusam cognitionem, de qua loquitur Philosophus I *Physicorum*: "Sustinent autem hoc, quod nomina ad rationem", etc. Saltem in hac cognitione definitiva habetur conceptus evidenter et virtualiter includens omnes veritates necessarias de tali obiecto.

[8] 21. Ex hoc arguitur sic: Cognitio distinctissima praevia actui scientiae sive conceptus maxime evidenter includens veritates principiorum et conclusionum, qui potest haberi citra visionem claram sive cognitionem intuitivam eius obiecti, sufficit ad habendum scientiam de tali obiecto; sed quaecumque cognitio de Deo, quae sit citra visionem claram vel cognitionem intuitivam, est simpliciter possibilis statui viae; ergo talis conceptus potest simpliciter haberi de Deo stante simpliciter statu viae, qui sufficiat ad cognoscendum verum complexum.

[21] Aristot., *Physic.* I c.1 (184b-10).

[22] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. n.61-65.141ss (I 37-40.95ss); 1 d.3 n.25-26.56.58.61 (III 16-17.18.38-39.40.42); ibid., n.158-161 (ibid., 95-100).

22. La mayor de este silogismo [23] aparece del ejemplo ya dado y también de la distinción entre intelección abstractiva e intuitiva, que se explicó en la cuestión sexta, artículo primero [24]. La repito aquí brevemente: Aunque el conocimiento abstractivo puede ser tanto de lo no-existente como de lo existente, el conocimiento intuitivo sólo es de lo existente en cuanto tal. Ahora bien, el conocimiento abstractivo y por definición del hombre puede ser de lo existente y de lo no-existente. Ello aparece manifiesto de la cuestión citada [25] y es también manifiesto de sí, pues puede tenerse exista o no el hombre. Luego el conocimiento por definición es del objeto definido universal, independientemente de su conocimiento intuitivo.

23. La menor [26] aparece también clara de lo dicho allí [27], pues sólo el conocimiento intuitivo de la esencia divina pone al hombre fuera del estado de vía: simplemente si lo posee simplemente; temporalmente si lo posee temporalmente. Ello fue probado con un ejemplo [28].

Se prueba también por esta razón: De cualquier objeto de ciencia puede tenerse conocimiento abstractivo simplemente distintísimo, independientemente del conocimiento intuitivo. Ahora bien, Dios es *per se* objeto de una ciencia. Luego puede darse tal conocimiento distintísimo de El, independientemente del conocimiento intuitivo, y, por consiguiente, tenemos la conclusión

22. Huius syllogismi maior apparet exemplo iam posito et cum hoc ex quadam distinctione inter intellectionem abstractivam et intuitivam, quae posita est quaestione sexta articulo primo. Et breviter hic repetitur: Quia, etsi cognitio abstractiva possit esse non exsistentis aeque sicut et exsistentis, tamen intuitiva non est nisi exsistentis ut exsistens est; cognitio autem hominis abstractiva et definitiva potest esse non exsistentis et exsistentis. Patet ex dictis ibi, et patet ex se, quia ita habetur si res non exsistat, sicut si exsistat; ergo illa cognitio definitiva est citra cognitionem intuitivam obiecti definiti universalis.

23. Minor etiam patet ex dictis ibidem, quia sola cognitio intuitiva divinae essentiae est illa quae ponit hominem extra statum viae; si simpliciter, simpliciter, si ad tempus, ad tempus; quod probatum est exemplo.

Probatur etiam ratione sic: De quocumque obiecto scientiae potest haberi cognitio simpliciter distinctissima abstractiva obiecti citra intuitivam; Deus autem est per se obiectum alicuius scientiae; ergo de ipso potest haberi talis notitia distinctissima citra intuitivam, et, per consequens,

[23] Cf. *supra* n.21.
[24] Cf. *supra, Quodl.* q.6 n.18-19.
[25] Cf. ibid.
[26] Cf. *supra* n.21.
[27] Cf. *supra, Quodl.* q.6 n.20.
[28] Cf. *supra* n.20.

intentada. Pues tal conocimiento no pondría a nadie fuera del estado de vía y, sin embargo, incluiría virtualmente todas las verdades necesarias de Dios.

24. Prueba de esta mayor [29]: Toda ciencia es de la cosa, pero no de la cosa 'precisamente' en cuanto existente; lo que entiendo en el sentido de que la existencia, aunque sea razón entendida en el objeto o fuera del objeto, no se requiere necesariamente como dada actualmente en el objeto en cuanto éste es cognoscible.

Ello se prueba por la intención del Filósofo [30]: "La demostración, como la definición científica, es de lo necesario, y no sucede que la ciencia sea a veces ciencia y la ignorancia a veces ignorancia; así ni la demostración ni la definición" —súplase, es a veces demostración o definición y a veces no—. De ello concluye [31]: "De los singulares corruptibles no hay ciencia ni definición. Pues los seres corruptibles son oscuros a los que los conocieron cuando han desaparecido del sentido; y aunque se hayan salvado sus conceptos en el alma, no habrá demostración ni definición de ellos". La razón del Filósofo la entiendo de esta manera: Si hubiera definición o demostración de lo contingente o de lo corruptible como tal, como lo contingente puede existir a veces y a veces no —aunque permanece su noción en el alma—, se seguiría que a veces habría ciencia de él y a veces ignorancia, a veces habría demostración de él y a veces no—, lo que es imposible.

propositum; quia illa non poneret aliquem extra statum viae, et tamen virtualiter et evidenter est includens omnes veritates necessarias de Deo.

24. Probatio maioris: omnis scientia est de re non praecise ut exsistens est; quod intelligo sic: quod ipsa exsistentia, etsi sit ratio intellecta in obiecto vel citra obiectum, tamen non necessario requiritur ut actualiter conveniens obiecto, inquantum obiectum est scibile.

[9] Istud probatur ex intentione Philosophi VII *Metaphysicae* cap.13: "Demonstratio, inquit, est necessariorum, et definitio scientifica, et non contingit, sicut nec scientiam quandoque scientiam, quandoque ignorantiam esse, ita nec demonstrationem, nec definitionem", supple quandoque contingit esse talem, quandoque non esse talem. Ex hoc concludit: "Palam autem ipsorum, scilicet singularium corruptibilium, neque scientia neque definitio. Neque enim sunt manifesta corrupta scientiam habentibus, cum a sensu abscesserint, et salvatis in anima rationibus eisdem, non erit determinatio neque definitio". Intelligo sic rationem Philosophi: quod si de contingenti sive de corruptibili ut tale esset definitio vel demonstratio, cum illud tale possit quandoque esse quandoque non, salvata tamen ratione in anima, sequitur quod esset quandoque scientia de illo obiecto, quandoque ignorantia et quandoque demonstratio et quandoque non, quod est impossibile.

[29] Cf. *supra* n.23.

[30] Aristot., *Metaph.* VII c.15 (1039b30-1040a7); *Anal. post.* (71b15-16); (75b24-25).

[31] Aristot., *Metaph.* VII c.15 (1040a-10).

25. Por lo tanto, de lo dicho [32] obtengo esta proposición: Como la razón del objeto puede permanecer en el alma no permaneciendo su existencia actual, síguese que la existencia no es razón *per se* del objeto en cuanto cognoscible. Pues la razón científica no puede permanecer idéntica en el alma si no permanece lo que es *per se* razón de lo cognoscible en cuanto tal. Pero, sea que lo cognoscible pueda existir o no en la realidad, puede al menos por su concepto, en cuanto es cognoscible, permanecer en el alma, aunque no permanezca en su existencia. Luego la ciencia abstrae de la existencia, no la incluye en la razón de lo cognoscible.

26. *Corolario.*—De esta conclusión se sigue este corolario: La teología puede ser ciencia en el entendimiento del viador que permanece simplemente en el estado de vía. La razón es: El entendimiento, que puede tener un concepto que incluye virtualmente todas las verdades necesarias u ordenadas más inmediata o mediatamente respecto de un objeto, puede tener ciencia completa de tal objeto. Pero el entendimiento del viador puede tener semejante concepto de Dios. Luego puede tener ciencia de El.

27. La menor es manifiesta: El concepto distintísimo del sujeto de la teología, que es Dios, puede tenerse independientemente del concepto intuitivo; y tal concepto contiene virtual y evidentemente todas las verdades necesarias del sujeto. No puede incluir, sin embargo, las verdades contingentes; éstas no son aptas por naturaleza para ser incluidas en la razón de un sujeto; toda verdad que se incluye suficientemente en un concepto simple es necesaria.

25. Ex hoc ergo habeo istam propositionem: quod cum ratio in anima possit manere, non manente exsistentia actuali obiecti, sequitur quod exsistentia non est per se ratio obiecti ut scibile est; quia ratio scientifica non potest manere eadem in anima, non manente illo eodem quod est per se ratio scibilis ut scibile est; sive autem scibile possit exsistere in re sive non, saltem ratione eius ut scibile est potest manere eadem in anima, non manente exsistentia; abstrahit ergo scientia ab exsistentia, ita quod non includit eam in ratione scibilis.

[10] 26. *Corollarium.*—Iuxta istam conclusionem haberi potest corollarium: quomodo theologia potest esse scientia in intellectu viatoris, stante simpliciter statu viae; quia intellectus, potens habere conceptum virtualiter includentem omnes veritates de ipso necessarias ordinatas immediatius scilicet et mediatius, potest de illo obiecto habere scientiam completam; sic autem potest intellectus viatoris habere de Deo; ergo etc.

27. Minor patet: Quia distinctissimus conceptus subiecti theologiae, quod est Deus, potest haberi citra cognitionem intuitivam et ille conceptus et virtualiter et evidenter continet omnes veritates necessarias de subiecto; contingentes autem non potest includere, quia illae non sunt natae includi in ratione alicuius subiecti; quaecumque enim veritas includitur sufficienter in aliquo simplici conceptu est necessaria.

[32] Cf. *supra* n.24.

Con todo, hay verdades necesarias de las cosas contingentes, no ciertamente de su acto, sino de su posibilidad, y tales verdades pueden ser también conocidas del modo predicho. Son verdades de este tipo, por ejemplo, 'Dios tiene poder de crear, de resucitar, de beatificar' y otros artículos de fe referentes a la contingencia. Más allá de estas verdades necesarias de lo que Dios puede, no hay en El nada cognoscible de modo propiamente científico.

Por lo tanto, sería teólogo en sentido propiamente científico el viador que por un concepto distintísimo de la divinidad, obtenible fuera del conocimiento intuitivo, conociese ordenadamente todas las verdades necesarias, tanto las que se refieren a su ser intrínseco —que inhieren necesariamente— como las que se refieren a lo posible —que dicen relación a lo extrínseco.

28. *Una opinión.*—De ello se sigue que, si se afirmara que la teología es propiamente ciencia en alguna luz distinta de la luz de la gloria y ulterior a la luz de la fe, y que dicha luz es el conocimiento o el concepto del objeto, tal opinión sería verdadera. Pero quien [33] defendió esta opinión de la luz no la entendió, parece, en este sentido; según él, la luz en que se conocería el objeto no sería, parece, la razón formal o el conocimiento formal del objeto; y sólo en este sentido defendemos aquí dicha opinión.

Tamen de contingentibus sunt quaedam veritates necessariae, non quidem de actu eorum sed de possibilitate, et illae etiam modo praedicto sciri possunt: utpote, 'Deus est potens creare', 'potens resuscitare', 'potens beatificare' et sic de aliis articulis fidei respicientibus contingentiam; nec, ultra istud verum necessarium de eo quod est Deum posse, est aliquid proprie scientifice cognoscibile, quantum ad tale proprium.

Esset ergo viator perfecte scientifice theologus, qui, per conceptum distinctissimum divinitatis possibilem haberi citra cognitionem intuitivam, cognosceret ordinate veritates omnes necessarias, sive illas quae sunt de intrinsecis quae necessario insunt, sive illas quae sunt de possibili comparando ad extrinseca.

28. *De quadam opinione.*—Ex hoc sequitur quod, si poneretur theologiam esse proprie scientiam in quodam lumine citra lumen gloriae et supra lumen fidei et illud lumen poneretur talis cognitio sive conceptus obiecti, vera esset opinio de lumine. Sed sic non videtur intellexisse qui posuit lumen, quia videtur posuisse lumen in quo cognosceretur obiectum, non autem quod esset formalis ratio sive formalis cognitio ipsius obiecti, sicut hic est positum.

[33] Henricus Gand., *Quodl.* XII q.1 (f.483Y-Z); q.22 (f.498D); *Summa* a.13 q.2 (I 227 n.5).

3. Tercera conclusión

29. *Exposición y prueba.*—La tercera conclusión[34], es decir, que el hombre viador por sus fuerzas puramente naturales no puede demostrar *propter quid* la proposición 'Dios es omnipotente', se prueba:

La proposición mediata no puede conocerse *propter quid*, sino por la proposición inmediata propia; y ésta sólo puede conocerse simplemente de sus términos, especialmente de la noción del término sujeto, es decir, de que el sujeto incluye el predicado y, por lo mismo, incluye la verdad o el conocimiento inmediato de la proposición. Luego la coordenación de la ciencia *propter quid* sólo es posible al entendimiento que posee un concepto del sujeto que virtual y evidentemente incluye tal coordenación. Pero semejante concepto de Dios no es posible al viador en este estado por las solas fuerzas naturales.

30. Prueba: Sólo le es posible por las solas fuerzas naturales el concepto que puede ser causado por el entendimiento agente y los fantasmas; de ley común, no se da otro factor que naturalmente mueva al entendimiento del viador. Ahora bien, los fantasmas y el entendimiento agente no pueden causar en nosotros un concepto 'distinto' de Dios que incluya virtual y evidentemente las verdades ordenadas hasta ésta: 'Dios es omnipotente', entendiendo la omnipotencia en ambos sentidos[35].

3. De tertia conclusione

[11] 29. *Exponitur et probatur.*—Tertia conclusio est ista: Quod homo viator ex puris naturalibus non potest demonstrative 'propter quid' cognoscere istam: 'Deus est omnipotens'. Hoc probatur sic:

Quia propositio mediata non potest cognosci 'propter quid' nisi per propriam immediatam; nec illa potest simpliciter cognosci nisi ex terminis, et specialiter nisi ex ratione termini subiecti, quod scilicet subiectum includit praedicatum et propter hoc includit veritatem sive notitiam illius immediate; coordinatio ergo scientiae 'propter quid' non est possibilis intellectui nisi habenti conceptum de subiecto virtualiter et evidenter includentem totam illam coordinationem; sed talis conceptus de Deo non est possibilis viatori ex puris naturalibus pro statu isto.

30. Probatio huius: Quia non est sibi possibilis ex naturalibus nisi conceptus qui potest causari virtute intellectus agentis et phantasmatum; nihil enim aliud est naturaliter movens intellectum viatoris de lege communi; istorum autem virtute, scilicet phantasmatum et intellectus agentis, non potest causari in nobis conceptus distinctus de Deo qui virtualiter et evidenter includit veritates ordinatas usque ad istam: 'Deus est omnipotens', utroque modo.

[34] Cf. *supra* n.10.

[35] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. n.41 (I 23-24); I d.2 n.39 (II 148-149); d.3 n.230ss (III 138ss).

La prueba de esta menor depende de la solución de la cuestión 'cómo es Dios cognoscible por el viador' [36].

31. Sin embargo, puede mostrarse brevemente de esta manera: El viador que tiene el concepto simple y perfectísimo al que el hombre llega por las fuerzas naturales, no trasciende el conocimiento perfectísimo simple de Dios posible al metafísico. El conocimiento de fe no da un concepto simple de Dios; sólo inclina a asentir a proposiciones que no son evidentes de la aprehensión de sus términos simples; por consiguiente, por la fe no se obtiene un concepto simple que trascendiera todo concepto simple del metafísico. Esto es claro también, porque el metafísico infiel y el fiel tienen el mismo concepto. Cuando el fiel afirma una cosa de Dios y el infiel lo niega, no sólo se contradicen en las palabras, sino también en el entendimiento o en los conceptos.

32. Ahora bien, el concepto simple perfectísimo de Dios al que llega el metafísico, no incluye evidentemente verdades ordenadas hasta ésta 'Dios es omnipotente' en ambos sentidos de la omnipotencia. Muchos filósofos que llegaron, según se supone, a los conceptos más perfectos de Dios posibles al viador por las fuerzas naturales, no pudieron llegar al conocimiento de esta verdad; lo que, sin embargo, les hubiera sido posible si hubiesen tenido tal concepto simple. Más, hasta les hubiera sido necesario llegar al conocimiento de esta verdad, pues mediante tal concepto

Cuius probatio dependet ex solutione quaestionis illius 'quomodo Deus est cognoscibilis a viatore'.

31. Sed nunc breviter potest sic ostendi: Viator, habens conceptum simplicem et perfectissimum ad quem attingit homo ex naturalibus, non transcendit cognitionem perfectissimam simplicem de Deo possibilem metaphysico; cognitio enim fidei non tribuit conceptum simplicem de Deo, sed tantummodo inclinat ad assentiendum quibusdam incomplexis quae non habent evidentiam ex terminis simplicibus apprehensis, et, per consequens, per fidem non habetur conceptio simplex transcendens omnem conceptum simplicem apud metaphysicum. Hoc etiam patet, quia metaphysicus infidelis et alius fidelis eumdem conceptum habent, cum iste sic affirmans de Deo, ille vero negans, non tantum contradicunt sibi invicem ad nomen, sed etiam ad intellectum.

[12] 32. Nunc autem, conceptus simplex perfectissimus, ad quem attingit metaphysicus de Deo, non includit evidenter veritates ordinatas ad istam 'Deus est omnipotens', utroque modo; quia Philosophi multi, attingentes, ut supponitur, ad conceptus perfectissimos possibiles viatori ex naturalibus de Deo, ad notitiam huius veritatis attingere non potuerunt; quod tamen fuisset eis possibile, si talem conceptum simplicem habuissent, imo fuisset eis quasi necessarium, quia ex virtute illius

[36] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.1-5.10-68 (III 1-3.4-48).

hubieran visto la verdad anterior a ella como inmediata y, procediendo ulteriormente, por deducción necesaria, hubieran conocido esta verdad mediata.

33. Otra prueba: El primer principio propio de Dios al que llega el metafísico sólo lo conoce por conocimiento *quia.* Ahora bien, si pudiera tener un concepto de Dios que incluyera virtual y evidentemente las verdades ordenadas respecto de El, conocería tal principio primero con conocimiento *propter quid.* Luego no puede tener tal concepto.

34. La primera proposición, es decir, que el metafísico no llega a un principio propio de Dios más conocido que con demostración *quia,* se prueba: La premisa media para concluir cualquier conocimiento propio de Dios es una proposición particular, que afirma de un ente particular creado algún predicado que le compete; y, de tal premisa, el metafísico concluye un predicado propio de Dios, como cuando arguye: Algún ente es causado, luego algún ente es causa incausada; o algún ente es finito, luego algún ente es infinito; o algún ente es posible, luego algún ente es necesario [37]. Todas estas consecuencias se prueban, porque no puede darse una condición imperfecta en un ser si no se da la condición perfecta en otro; pues lo imperfecto depende de lo perfecto. Todas estas consecuencias —claro es— sólo se prueban con demostración *quia.*

vidissent illam veritatem quasi immediatam et, ulterius applicando per illam ex ista necessaria deductione, scivissent veritatem illam mediatam.

33. Probatur hoc aliter: Quia primum principium ad quod attingit metaphysicus, et hoc proprium de Deo, non est sibi notum nisi tantum 'quia'; esset autem notum sibi 'propter quid', si posset habere conceptum de Deo virtualiter et evidenter includentem veritates ordinatas de Deo; ergo, etc.

34. Prima propositio, quod metaphysicus non attingit ad principium proprium de Deo magis notum quam 'quia', probatur: Quia praemissa media ad concludendum quodcumque proprium de Deo est aliqua propositio particularis affirmans de ente particulariter aliquod praedicatum quod competit enti creato, et ex tali praemissa concludit metaphysicus de ente particulariter praedicatum proprium de Deo, utpote si arguitur: Aliquod ens est causatum; ergo aliquod ens est causa non causata; vel aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum; vel aliquod ens est possibile, ergo aliquod ens est necessarium. Omnes istae consequentiae probantur per hoc quod conditio imperfecta non inest alicui enti nisi enti insit conditio perfectior, cum imperfectum dependeat a perfecto. Omnes istae consequentiae non probant aliquid nisi 'quia', sicut manifestum est.

[37] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.41-147 (II 149-215).

35. *Objeciones.*—Contra lo que antecede se objeta:

Siendo la voluntad el medio para concluir la omnipotencia de Dios con demostración *propter quid* —como se dijo en la prueba primera de la conclusión primera [38]— y pudiendo el entendimiento del viador conocer que en Dios hay voluntad, la primera y perfectísima voluntad, síguese que por este medio puede conocer *propter quid* que Dios es omnipotente.

36. Además, toda proposición verdadera y necesaria de extremos que son conceptos simplemente simples, es conocida por sí. La proposición que afirma alguna propiedad de Dios es tal. Luego es conocida por sí.

37. Además, las propiedades conocidas del ente natural concluyen algunas perfecciones de Dios, pues la imperfección del ser móvil concluye la perfección del primer motor. Por lo tanto, el físico puede llegar al conocimiento que cabe tener de Dios, que es conocimiento por los efectos naturales. Luego si el metafísico sólo puede tener conocimiento *quia,* por los efectos, su conocimiento no puede trascender, parece, la física.

38. *Respuestas.*—Busca la respuesta a estas objeciones en otro lugar [39].

[13] 35. *Obicitur.*—Contra illud obicitur:

Quia cum voluntas sit medium ad concludendum omnipotentiam de Deo, et hoc demonstratione 'propter quid', sicut dictum est in prima probatione primae conclusionis, et intellectus viatoris potest cognoscere ibi esse voluntatem, imo esse primam et perfectissimam voluntatem; ergo per hoc medium potest cognoscere 'propter quid' omnipotentiam in Deo esse.

36. Item, omnis propositio vera et necessaria, de extremis habentibus conceptus simpliciter simplices, est per se nota; talis est illa quae affirmat de Deo passionem aliquam; ergo etc.

37. Praeterea, passiones notae de ente naturali concludunt aliquas perfectiones de Deo, quia imperfectio in mobili concludit de primo movente perfectionem; physicus ergo potest attingere ad cognitionem habendam de Deo, quia per effectus naturales; non ergo videtur quod cognitio metaphysici possit transcendere physicam, si metaphysicus possit tantum habere cognitionem 'quia', per tales effectus.

[14] 38. *Ad ista.*—Responsiones ad ista quaere alibi.

[38] Cf. *supra* n.16.

[39] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.29 (II 140-141); d.3 n.65 (III 46-47).

Sigue una adición: "A la primera se responde haciendo una distinción respecto de la voluntad. O el viador puede conocer la voluntad de Dios en un concepto oscuro, y, en tal caso, se concede que puede conocer por las fuerzas puramente naturales que hay en Dios una voluntad perfectísima e infinita, pero se niega que ella, como tal, sea un medio *propter quid* para demostrar que Dios es omnipotente, pues para ello se requiere que el medio sea conocido distintamente; o el viador puede conocer la voluntad divina en concepto distinto por sus fuerzas puramente naturales en el estado actual, y esto se niega.

Respecto de la segunda objeción podría negarse la mayor, pues se dan ca-

4. Cuarta conclusión

39. *Tres puntos.*—Consiguientemente, es hora de inquirir si la omnipotencia divina puede demostrarse con demostración *quia*[40]. En primer lugar se dilucidará la omnipotencia inmediata respecto de todo lo posible y, ante todo, se expondrá el sentido de la inmediatez. En segundo lugar se analizará la posición de los filósofos. En tercer lugar se dará la solución.

4. De quarta conclusione

[15] 39. *Tria videnda.*—Iam consequenter videndum est de demonstratione 'quia'. Primo autem videndum est de omnipotentia immediata respectu omnis possibilis, ubi primo intellectus illius immediationis exponetur. Secundo, positio philosophorum videbitur. Et tertio, quid sit tenendum.

sos en contra. Estas proposiciones: 'el ente es verdadero', 'el ente es bueno', son verdaderas y necesarias, y sus extremos contienen conceptos simplemente simples, pues ni 'ente' ni 'verdadero' y 'bueno' contienen conceptos que pueden resolverse en otros conceptos anteriores. Sin embargo, tales proposiciones son demostrables por una primera propiedad del ente, es decir, por "uno', como por medio *propter quid*. La premisa menor se niega, pues es simplemente falsa; la esencia divina y toda propiedad positiva de Dios contiene un concepto que puede resolverse en otro concepto anterior, es decir, en el concepto de 'ente', aunque tal propiedad sea sumamente simple con simplicidad opuesta a la composición y a la composibilidad.

A la tercera objeción se responde: Como hay orden en las demostraciones *propter quid*, hay también orden en la demostración *quia*. Por eso, aunque el físico pueda demostrar de Dios con demostración *quia*, el metafísico demuestra de El con demostración *quia* más perfecta.

Hay también respuestas a estas objeciones en el principio de la adición a este Quodlibeto puesta al fin."

Hela aquí: "Para la solución de estas objeciones el Doctor remite a otra parte. Sin embargo, a la primera puede responderse negando la consecuencia. Pues, aunque el entendimiento del viador pueda conocer por sus fuerzas naturales que allí [en Dios] hay una voluntad perfectísima, lo conoce por un concepto imperfecto. No hay inconveniente en conocer por un concepto imperfecto que algo es perfectísimo, como por un concepto finito se conoce que algo es infinito. Por eso no se sigue que el viador, por tal concepto de la voluntad que tiene de ley común, pueda conocer *propter quid*, como por medio evidente, que en Dios hay omnipotencia.

A la segunda objeción hay que responder que, sea lo que sea de la mayor, hay que negar, parece, la menor. Aunque Dios sea un ser perfectísimo, no todo concepto que tenemos de El es simplemente simple, y, por lo tanto, no es necesario que toda proposición (que afirma alguna pasión de Dios) sea *per se* propiamente; y, aunque fuera *per se*, no por ello sería conocida por sí.

A la tercera hay que responder que el conocimiento de Dios del metafísico excede al conocimiento de Dios del filósofo [o naturalista], ya extensivamente, por la multitud de las pasiones o propiedades conocidas, ya intensivamente, por la mayor perfección y el modo más perfecto de conocer. Según esto, respóndase a la forma del argumento, concediendo la primera consecuencia y el consecuente, que el metafísico puede llegar a un conocimiento más alto que aquel conocimiento *quia*; y a tal conocimiento no puede llegar el naturalista o el filósofo. Y es que en el conocimiento *quia* se da latitud y exceso, según más y menos, tanto intensivamente como extensivamente. Por eso, cuando ulteriormente se infiere: Luego puede llegar al conocimiento *propter quid*, hay que negar la consecuencia de la demostración *quia*, etc."

Esta respuesta rebasa la tercera objeción.

[40] Cf. *supra* n.9.

1) *Sentido de la inmediatez y de la omnipotencia*

40. En cuanto a lo primero, hay que observar que la mediatez de la causa respecto del efecto puede entenderse doblemente. Es decir, o es causa mediante otra causa media o es causa mediante algún efecto, pues no todo efecto medio es siempre causa del efecto posterior. La inmediatez de la causa activa puede, pues, entenderse en el sentido de que excluye toda causa activa media o en el sentido de que excluye un efecto medio anterior al efecto final.

41. No sólo los filósofos, sino también los teólogos negarían que Dios es inmediatamente omnipotente con ambas inmediateces. Pues no se concede que Dios pueda causar la relación sin causar antes —en tiempo o en naturaleza— su fundamento, y, por lo tanto, no puede causar cualquier efecto inmediatamente, es decir, sin causar antes —con prioridad de naturaleza— ningún efecto cuasi medio.

42. Por lo tanto, el problema se limita a la inmediatez que excluye una causa eficiente media, efectiva en general, sea que ésta cause el efecto principal o sólo un efecto previo que dispone al principal.

2) *Posición de los filósofos*

43. En cuanto al segundo punto [41], referente a la posición de los filósofos, éstos no sólo opinan, parece, que la omnipotencia

1) *De intellectu immediationis et omnipotentiae*

40. De primo sic: Immediatio causae respectu effectus potest intelligi dupliciter, vel, scilicet, quod causat per causam mediam, vel quia causat mediante aliquo effectu; non enim omnis effectus medius ad alium effectum est semper causa illius effectus; ita potest intelligi immediatio causae activae vel excludendo causam activam mediam vel excludendo effectum medium priorem illo effectu.

41. De utraque immediatione simul dico: Quod non solum philosophi sed etiam theologi negarent Deum esse omnipotentem immediate; quia non conceditur Deum posse causare relationem nisi prius, vel duratione vel natura, causando fundamentum, et ita non potest in quemcumque effectum immediate, sic quod nullo effectu quasi medio prius natura causato.

42. Est ergo difficultas de immediatione ut excludit solummodo causam efficientem mediam et intelligendo effectivam generaliter, sive illa causa media in causando attingat effectum principalem, sive tantum aliquem effectum praevium vel disponentem ad illum.

2) *De positione philosophorum*

[16] 43. Secundum, scilicet de positione philosophorum. Circa hoc philosophi videntur sentire non solum quod non sit demonstrabile Deum

[41] Cf. *supra* n.39.

inmediata de Dios no es demostrable, sino también que es imposible. Su fundamento se encierra, parece, en esta proposición: 'El principio necesario y absolutamente perfecto no se halla contingentemente respecto de nada'. Intentan probar dicha proposición de este modo: Ninguna novedad o contingencia puede atribuirse a lo principiado que procede inmediatamente de tal principio —de Dios—, ni porque este principio se halla de otra manera, cambia —pues es simplemente necesario—, ni porque, hallándose uniformemente, no cambiando, requiere otro principio o es impedido por otro principio —pues no es principio imperfecto ni es, por consiguiente, impedible ni insuficiente, o principio que requiera otro [42].

44. Si esta proposición, así probada, es decir, que nada puede proceder inmediata y contingentemente de un principio necesario y suficiente, fuera verdadera, seguiríase inmediatamente que tal principio no puede causar inmediatamente todo lo posible.

45. Esta consecuencia se prueba, parece, por la intención del Filósofo.

Primero generalmente: Si Dios pudiera causar inmediatamente todo efecto sin causa segunda, podría privar a las causas segundas de sus acciones propias. Pero, según la exegesis del Comentador [43] sobre el texto: "Por lo tanto posible, pues, cuando

esse omnipotentem immediate, sed etiam quod hoc sit impossibile; et videtur fundamentum eorum in ista propositione stare: 'Principium necessarium et omnino perfectum ad nihil immediate contingenter se habet'. Hoc probatur: quia nulla novitas seu contingentia potest assignari in principiato immediate a tali principio; non enim quia illud principium aliter se habet, cum sit simpliciter necessarium, nec quia illo uniformiter se habente aliquid aliud requiritur vel impedit, quia non est principium imperfectum et, per consequens, nec impedibile, nec insufficiens, sive aliud requirens.

44. Si ista propositio iam probata vera esset, scilicet quod nihil potest esse immediate et contingenter a principio necessario et sufficiente, statim sequitur quod non potest causare omne possibile immediate. Ista consequentia probatur, primo, in speciali de motu, quia sequitur quod Deus non potest immediate causare motum, sive specialiter motum localem, sive specialissime motum circularem caeli.

[17] 45. Et hoc videtur secundum intentionem philosophorum probari.

Primo, generaliter: Quia si posset omnem effectum immediate causare sine causa secunda, sic posset facere quod nulla causa secunda haberet actionem propriam. Sed secundum Commentatorem IX *Metaphysicae* super

[42] ARISTOT., *Physic.* VIII c.6 (259b32-260a19); *Metaph.* XII c.7 (1072a-20-25).

[43] AVERROES, *Metaph.* IX (*Aristotelis opera cum commentariis Averrois* [Venetiis 1489] II com.7).

los entes no tienen acciones propias, no tienen esencias propias", es manifiesto que, según el Filósofo, es inconveniente que Dios pueda destruir las esencias de todos los demás seres; pues, según él, algunos seres distintos de Dios son formalmente necesarios.

46. Confirmación: Si Dios pudiera causar cualquier efecto fuera del orden de las causas en el universo, este orden no sería simplemente necesario. Luego tampoco sería esencial; lo que, según los filósofos, es inconveniente.

47. En segundo lugar, ello se muestra especialmente del movimiento: Según el Filósofo [44], el poder infinito no puede mover inmediatamente un cuerpo en tiempo; si lo pudiera, algún poder finito podría moverlo en igual tiempo. Como lo deduce en el lugar citado, aumentado el poder del motor, se acorta el tiempo en que mueve. Por lo tanto, de la intención de Aristóteles se sigue que Dios no puede causar inmediatamente el movimiento propiamente dicho, que, siendo sucesivo, tiene que ser necesariamente en tiempo.

48. Si se objeta que puede causar el movimiento —sin sucesión, por mutación súbita— en el ser movido en tiempo por el motor finito, se contesta que ello no resuelve el problema. Dios no puede causar inmediatamente el movimiento circular del cielo; no puede causarlo en tiempo, como se concede, ni en un instante,

illud: "Igitur possibile; cum enim entia non habent actiones proprias, non habebunt essentias proprias", manifestum est quod apud Philosophum inconveniens est Deum posse essentias omnium aliorum destruere, cum secundum ipsum aliqua alia a Deo sint formaliter necessaria.

46. Confirmatur: Quia si praeter ordinem causarum in universo possit quemcumque effectum causare, ergo ordo causalitatis in causis non esset simpliciter necessarius; ergo nec essentialis, quod est inconveniens apud philosophos.

47. Secundo, specialiter videtur hoc ostendi de motu: Quia, secundum Philosophum VIII *Physicorum*, potentia infinita non potest immediate movere corpus in tempore; quia si sic, aliqua potentia finita posset movere corpus in aequali tempore, sicut ipse deducit ibi, eo quod augmentata virtute motiva, minuitur tempus in quo movet. Habetur ergo ex intentione Aristotelis quod Deus non potest immediate causare motum proprie dictum, quia, cum sit successivus, necessario erit in tempore.

48. Si dicatur quod potest rem motus causare, sed sine successione, quia per mutationem subitam, ad illud ad quod finitum movens moveret in tempore; contra: hoc non solvit, quia Deus non potest immediate causare motum circularem caeli; quia non in tempore, ut conceditur; nec in instanti, quia in illo instanti totum caelum esset in eodem loco et

[44] ARISTOT., *Physic.* VIII c.10 (266a24-266b6).

pues en tal instante todo el cielo y toda parte suya estaría en el mismo lugar en que estaba antes; luego en tal instante el cielo no se movería.

49. En tercer lugar, parece que dicha consecuencia se muestra de todo efecto material, que, al parecer, se produce por transmutación de la materia. Pues Aristóteles [45] prueba, parece, contra Platón que lo separado de la materia no puede transmutarla inmediatamente. Y el Comentador dice en el mismo lugar [46]: "Es imposible que las formas separadas transmuten la materia. Nada transmuta la materia sino lo que está en ella, y esto conviene a los que dicen que el mundo es generado; que el que transmuta es alguno de los individuos o algún individuo, como un cuerpo particular".

50. Por último, parece que estas pruebas pueden confirmarse por la intención del Filósofo en la *Física* [47], donde dice, parece, que todo lo que Dios puede causar inmediata y totalmente, lo causa necesariamente; pues parece que, cuando el efecto depende total y exclusivamente del agente, sólo puede ponerse la contingencia de causar o de no causar por razón de alguna mutabilidad en el agente. Ahora bien, si Dios pudiera causar inmediatamente todo ser causable, todo dependería total y exclusivamente de El, y, por consiguiente, Dios causaría todo necesariamente. Y, en tal

quaelibet pars sui in eodem loco in quo prius; ergo in illo instanti caelum non mutatur.

[18] 49. Tertio, hoc videtur ostendi de quocumque effectu materiali, quia per transmutationem materiae, ut videtur, habet produci. Videtur enim Aristoteles VII *Metaphysicae* contra Platonem probare quod separatum a materia non possit immediate transmutare materiam. Et Commentator ibidem: "Impossibile est quod formae separatae transmutent materiam, nihil enim transmutat materiam nisi quod est in materia, et hoc convenit dicentibus mundum generari, quod transmutans ipsum sit aliquod individuorum vel individuum ut corpus particulare". Haec Commentator.

50. Ultimo, videtur istas probationes posse confirmari et ex intentione Philosophi VIII *Physicorum*, ubi videtur velle quod quidquid Deus potest immediate causare, et hoc totaliter, necessario causat; quia non videtur posse poni contingentia ad causandum et non causandum nisi propter aliquam mutabilitatem in agente, et hoc quando effectus totaliter et praecise dependet ab agente. Nunc autem, si Deus posset immediate in quodlibet causabile, quodlibet dependeret totaliter et praecise ab eo et, per consequens, necessario quodlibet causaret; et tunc sequitur multiplex

[45] Aristot., *Metaph.* VII c.8 (1033a25-1033b11).

[46] Averroes, *Metaph.* VII (II com.31).

[47] Aristot., *Physic.* VIII c.6 (259b32-260a19).

caso, se seguirían varios inconvenientes; es decir, las causas segundas serían privadas de sus acciones —lo que toca la primera razón [48]—; Dios causaría inmediatamente todo movimiento —lo que toca la segunda razón [49]—; Dios causaría inmediatamente todo efecto material —lo que toca la tercera razón [50].

3) *Solución*

51. En cuanto al tercer punto, o la solución de la cuestión de si la omnipotencia de Dios puede demostrarse con demostración *quia,* hay que sostener que, según la sentencia común de los teólogos, Dios es de tal modo omnipotente, que sin otro agente puede causar todo lo causable y que, sin embargo, ello no puede demostrarse con demostración *quia.*

52. a) *Según los teólogos, Dios es inmediatamente omnipotente.*—La primera parte se prueba por autoridad: *En el principio Dios creó el cielo y la tierra* [51].

53. Se aduce también una razón: La virtud activa de toda causa segunda se halla más eminentemente en la causa primera y en el primer agente. Ahora bien, el que posee la virtud activa más eminentemente puede causar el efecto, parece, sin la intervención del que la posee en grado inferior. Pues para la producción del efecto no se requiere imperfección en la virtud

inconveniens, scilicet quod causae secundae privarentur actionibus suis, quod tangit prima ratio, et quod Deus immediate causaret omnem motum, quod tangit secunda ratio, et quod Deus immediate causaret omnem effectum materialem, quod tangit tertia ratio.

3) *Quid tenendum*

[19] 51. De tertio, tenendum est, secundum communem sententiam theologorum, Deum sic esse omnipotentem quod sine quocumque alio agente possit causare quodlibet causabile, nec tamen istud potest demonstrari demonstratione 'quia'.

52. a) *Secundum theologos Deus est immediate omnipotens.*—Primum probatur auctoritate: "In principio creavit Deus caelum et terram".

53. Adducitur etiam ad hoc ratio: Quia virtus activa cuiuscumque causae secundae eminentius est in prima causa et in primo agente quam in ipsa causa secunda; habens autem eminentius virtutem activam videtur posse in effectum absque illo quod diminute habet virtutem illam; non

[48] Cf. *supra* n.45.
[49] Cf. *supra* n.47.
[50] Cf. *supra* n.49.
[51] Gen 1,1.

activa; ninguna imperfección es causa, sino más bien impedimento de la acción [52].

Confirmación: Vemos causas equívocas que producen efectos tan perfectos como las unívocas; lo que no acontecería si no poseyeran virtud activa suficiente para causar perfectamente. Pero no poseen virtud unívoca, sino sólo virtud eminente. Luego basta esta virtud eminente.

54. Esta razón [53], aunque, al parecer, probable, no sería demostración para el Filósofo. Negaría esta proposición: 'todo lo que posee en sí eminente o virtualmente el poder activo de la causa próxima puede causar inmediatamente el efecto de esta causa'. Diría que, poseyendo tal virtud de modo más eminente, puede en su orden causar el efecto de ella, pero que su orden consiste en ser causa superior y más remota.

55. A la alegación de que no se requiere imperfección para causar [54], respondería: Cuando digo 'causar inmediatamente', incluyo dos cosas; es decir, causación —que requiere perfección— y el modo o la inmediatez de la causación —que requiere imperfección aneja—. Luego se requiere imperfección en el agente, no como razón, sino como condición necesaria, para que pueda causar inmediatamente.

Donde hay orden esencial, un miembro no puede ser pró-

enim ad productionem effectus requiritur imperfectio virtutis activae, quia nulla imperfectio est ratio agendi, sed est magis impedimentum actionis.

Confirmatur: Quia videmus causas aequivocas ita perfectos effectus producere sicut univocas; quod non esset, nisi haberent virtutem activam eo modo quo sufficit ad causandum perfecte; non autem habent virtutem univocam, sed tantum eminentem; ergo etc.

54. Ista ratio, licet videatur probabilis, non tamen esset Philosopho demonstratio. Negaret enim istam propositionem, 'quidquid in se eminenter vel virtualiter habet virtutem activam causae proximae ipsum potest immediate effectum illius causae causare'. Diceret enim quod eminentiori modo habens talem virtutem potest quidem in suo ordine in effectum talis virtutis, sed ordo suus est quod sit causa superior et remotior.

[20] 55. Cum adducitur quod imperfectio non requiritur, ad causandum, diceret quod, cum dico 'immediate causare', duo dico: scilicet causationem, et illa requirit perfectionem, et modum sive immediationem causandi, et ille requirit imperfectionem annexam; ergo ad immediate causandum requiritur imperfectio, non sicut ratio causandi, sed sicut conditio necessaria in agente.

Ubi enim est ordo essentialis, ibi non potest aliquid esse proximum

[52] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.8 n.223-306 (IV 279-328).
[53] Cf. *supra* n.53.
[54] Cf. ibid.

ximo a lo imperfectísimo, a no ser que sea también en algún modo imperfecto. Pues, si lo perfecto fuese próximo a lo imperfectísimo, sería igualmente inmediato a cualquier miembro distinto de sí. Y, en tal caso, los seres no tendrían orden esencial, como tampoco lo tendrían las especies de los números si cada una procediese de la unidad con igual inmediatez.

56. De lo cual aparece claro que el Filósofo negaría la proposición 'la causa más perfecta causa más inmediatamente' si por 'más inmediatamente' se entiende la exclusión de la causa próxima activa. Diría que la causa superior, por ser más perfecta, causa por más causas medias, no para añadir perfección a la causalidad —la causa primera y sola ella la posee total y perfectamente—, sino más bien para que haya perfección ordenada hasta el último efecto imperfecto. No cabe perfección ordenada sin su disminución y sin imperfección aneja.

57. b) *La omnipotencia inmediata no puede demostrarse por razón.*—La segunda parte [55], es decir, que tal verdad no puede demostrarse con demostración *quia,* se prueba [56]:

Primero, por la autoridad: Los filósofos pudieron llegar al conocimiento de verdades demostrables con demostración *quia.* Pero no pudieron llegar al conocimiento de esta verdad. Al contrario, sostuvieron la proposición opuesta. Lo que no sería verosímil si tal verdad fuera demostrable con demostración *quia.*

imperfectissimo nisi ipsum sit aliqualiter imperfectum; quia, si perfectum esset proximum imperfectissimo, esset aeque immediatum cuilibet alii a se; et tunc ista non haberent ordinem essentialem, sicut non esset ordo essentialis in speciebus numerorum si quaelibet aeque immediate procederet ab unitate.

56. Ex quo patet quod istam propositionem negaret Philosophus 'perfectior causa immediatius causat', intelligendo per 'immediatius' exclusionem causae propinquae activae; imo, diceret quod, sicut perfectior est causa superior, ita per plures causas medias causat; nec istae causae mediae requiruntur ut addatur perfectio causalitatis, quae tota perfectissime est in sola prima, sed magis requiruntur ut habeatur ordinata perfectio descendens ad ultimum imperfectum; ordinata autem perfectio non habetur sine diminutione perfectionis et cum imperfectione annexa.

[21] 57. b) *Omnipotentia immediata non potest demonstrari demonstratione 'quia'.*—Secundum, scilicet quod illud verum non potest demonstraari demonstratione 'quia', probatur:

Primo, auctoritate: Quia philosophi ad notitiam talium verorum, scilicet possibilium demonstrari demonstratione 'quia', devenire potuerunt, non autem ad notitiam huius veri; imo eius oppositum tenuerunt; quod non est verisimile de aliquo demonstrabili demonstratione 'quia'.

[55] Cf. *supra* n.51.

[56] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.118-120.178-181 (II 193-197.234. 236); d.42 (VI 341-349).

58. En segundo lugar, se prueba por la razón: El orden de causalidad no concluye que el agente superior puede causar sin el agente inferior el efecto que puede causar juntamente con él; el sol, por ejemplo, no puede generar por sí al hombre sin la intervención del padre, como lo puede juntamente con él. Luego, por igual razón, este orden no concluye que la primera causa pueda producir sin la segunda un efecto que puede producir con ella.

59. Ello es aún más manifiesto en otros géneros de causalidad. Si, como quieren algunos, existiera un orden esencial en las materias; si, por ejemplo, la primera materia próxima al alma intelectiva fuera el cuerpo orgánico y se dieran ulteriormente materias intermedias hasta la materia simplemente primera, que sería la materia propia respecto de la primera forma sustancial, no sería necesario que esta materia simplemente primera pudiera ser la materia inmediata de cualquiera forma cuya materia segunda podría ser otra.

60. Ello es también claro en las formas. No es necesario que la primera forma pueda ser la forma inmediata de cualquiera materia informable cuya forma inmediata pudiera ser una forma segunda, sea que consideremos las formas primera y segunda en el orden de generación o en el orden de perfección [57].

Lo que acabamos de decir de la causa material y formal es más evidente si la opinión que admite pluralidad de formas —de lo que no tratamos ahora— es verdadera. Para nuestro intento basta que, si hubiera orden en las causas materiales y formales, no fuera necesario que la primera fuese la causa inmediata de cual-

58. Secundo, hoc probatur ratione: Quia ordo causalitatis non concludit quod superior possit sine inferiori in effectum, in quem potest cum inferiori; sicut sol non potest per se generare hominem sine patre sicut cum patre; ergo, pari ratione, ordo iste non concludit quod prima causa possit sine secunda in effectum istum, in quem potest cum secunda.

59. Hoc etiam manifestius est in aliis generibus causarum. Si enim, secundum aliquos, esset ordo essentialis in materiis, puta quod prima materia animae intellectivae propinqua sit corpus organicum, et sic ulterius usque ad materiam simpliciter primam quae sit propria materia respectu formae primae substantialis, non oportet quod materia simpliciter prima possit esse materia immediata respectu cuiuscumque formae, cuius potest esse alia materia secunda.

60. Hoc etiam patet in formis, non enim oportet quod prima forma possit esse immediata forma cuiuscumque informabilis, cuius potest esse immediate alia forma secunda, et hoc sive prima forma et secunda accipiantur ordine generationis sive perfectionis.

[22] Ista quae dicta sunt de causa materiali et formali habent maiorem evidentiam, si vera sit opinio de pluralitate formarum, de quo modo non est quaestio. Sed ad propositum sufficit quod, si in causis materialibus et formalibus esset ordo, non oporteret quod primum esset

[57] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.11 q.3 n.22-57 (ed. Vivès XVII 388-438).

quier causable. Luego no es necesario que en las causas eficientes, donde hay tal orden, la primera pueda ser causa inmediata de cualquier causable.

61. Ello aparece también claro en las causas eficientes del conocimiento. Como se dice en la *Física* [58], los principios son causas del conocimiento de la conclusión. Pero, aunque el primer principio posee verdad evidentísima y contenga también eminente y virtualmente las verdades de todas las proposiciones posteriores, no es necesario que pueda ser inmediatamente la causa del conocimiento de éstas. Al contrario, es necesario proceder ordenadamente por proposiciones medias para adquirir el conocimiento de la conclusión remota.

62. Por último, ello aparece claro en el orden de las causas finales: No es necesario que el fin último en un orden de fines pueda ser la causa final inmediata de todo 'finible'; los órganos exteriores ordenados a la bebida o a la comida, por ejemplo, no se ordenan a la salud sino mediante sus fines propios.

63. c) *Tampoco es demostrable la proposición opuesta. Respuesta a las razones de los filósofos. A la primera.*—Aunque la conclusión referente a la omnipotencia inmediata no sea demostrable, es, sin embargo, verdadera, y la opuesta es indemostrable. Por eso hay que responder a las razones por las que los filósofos pretenden demostrar la conclusión opuesta.

causa immediata cuiuscumque causabilis; ergo modo, ubi talis ordo est, puta in causis efficientibus, non oportet quod prima possit esse causa immediata cuiuslibet.

61. Hoc etiam patet in causis efficientibus respectu cognitionis. Nam principia ponuntur causae respectu cognitionis conclusionis, ut habetur II *Physicorum*; licet primum principium habeat veritatem evidentissimam et etiam contineat eminenter et virtualiter veritates omnium posteriorum, non tamen oportet quod possit esse immediate causa cognoscendi quodcumque posterius; imo oportet per media ordinate procedere ad hoc ut acquiratur cognitio conclusionis remotae.

62. Hoc, tandem, patet in ordine causarum finalium; accipiendo enim ultimum in aliqua coordinatione finium non oportet quod illud possit esse causa finalis immediata respectu cuiuscumque, quia aliquod remotum non ordinatur ad ipsum nisi mediante fine propinquiori; sicut organa exteriora ordinata ad potionem vel incisionem non ordinantur ad sanitatem, nisi mediantibus istis finibus propriis.

[23] 63. c) *Oppositum demonstrari non potest. Arguendum contra rationes philosophorum. Ad primam.*—Sed licet haec conclusio non sit demonstrabilis, quia, tamen, cum vera sit, oppositum demonstrari non potest, ideo ad rationes adductas pro opinione philosophorum respondendum est.

[58] Aristot., *Physic.* II c.9 (200a15-16).

Respuesta a la primera razón [59]: El teólogo concedería de grado que la causa primera no sólo puede privar a los efectos de sus acciones, sino incluso de sus entidades propias, pues puede aniquilarlos. No concuerda con el Filósofo en la proposición 'todo lo sempiterno es formalmente necesario', entendiendo por sempiterno lo eviterno. Pues lo eviterno puede simplemente no ser, aunque no por la potencia pasiva intrínseca a los seres corruptibles.

64. Puede responderse también de otra manera: Aunque Dios privara a los entes segundos de sus acciones impidiendo su causalidad y causando los efectos causables por los entes segundos, no sería necesario que los privara de sus entidades. Podrían, pues, permanecer en su ser sin causar sus efectos —que serían causados por otra causa inmediata—, aunque conservarían la capacidad para causarlos. Aunque este fuego, por ejemplo, aun permaneciendo en su ser, no causara fuego en este leño si otro agente más fuerte se lo impidiese, conservaría, sin embargo, el poder de causarlo; pues conservaría la forma, que es el principio de su causación del fuego.

65. El dicho del Comentador: "Cuando los entes no tengan acciones propias, no tendrán especies propias" [60], puede entenderse en el sentido siguiente: Cuando en el antecedente niega que tengan acción propia, quiere decir no sólo que no la tendrían actualmente —en tal caso, de la destrucción de lo posterior se argüiría a la destrucción de lo anterior, y sería falacia del consecuente, pues la destrucción de lo posterior puede obedecer a diversos factores,

Ad primam: Theologus bene concederet quod causa prima potest ista causata non solum privare suis actionibus, sed etiam propriis entitatibus, quia ea potest annihilare; nec concordat cum Philosopho in ista propositione quod 'omne sempiternum est formaliter necessarium', et hoc vocando omne aeviternum sempiternum, quia aeviternum simpliciter potest non esse, licet non tali potentia passiva intrinseca qualis est in corruptibilibus.

64. Aliter: Licet Deus privet entia secunda actionibus suis, praeveniendo causalitatem eorum et causando effectus quos illa possent causare, non oportet quod privet illa suis entitatibus; manent enim et nom causant suos effectus, quia alia causa immediate causat illos, possent tamen illos causare; sicut manet iste ignis, et tamen non causat ignem in hoc ligno si aliud agens fortius praeveniat in igniendo, posset tamen causare, quia formam quae est principium igniendi habet.

65. Et ita potest intelligi dictum Commentatoris cum ait: "Cum entia non habebunt actiones proprias, non habebunt essentias proprias"; quod in antecedente neget habere actionem propriam, debet intelligi non tantum actualiter, quia tunc argueretur a destructione posterioris ad destructionem prioris et esset fallacia consequentis, quia pluribus aliis modis potest poni destructio istius posterioris, puta per fortius agens praeveniens

[59] Cf. *supra* n.45.
[60] Cf. ibid.

por ejemplo, a un contrario que impide—, sino que tampoco la tendrían aptitudinal o virtualmente —y, en tal caso, se sigue que no tendrían esencias propias, pues todo agente posee virtualmente su acción por la forma y virtud propia, aun cuando de hecho no la produzca.

Esta interpretación del antecedente puede fundarse en las palabras previas del Comentador: "Conviene a éstos, dice, que ningún ser tenga acción propia natural"; y añade: "Cuando los entes no tienen acciones propias —suple, natural o aptitudinalmente, según su naturaleza propia—, no tendrán esencias propias". Aquellos contra los que arguye en este lugar, es decir, los modernos, afirman que un agente produce todos los entes sin medio. No es eso lo que afirman los cristianos; como dice Agustín[61]: "De tal manera administra Dios las cosas por El creadas, que las deja ejercitar sus movimientos propios". Aunque Dios pudiera producir todos los efectos —y no por ello destruiría las cosas, sino que las dejaría como ociosas y vanas—, con todo, prefirió dotarlas de virtud activa y acciones propias, como las dotó de entidades propias, pues no sustrajo universalmente de ellas la perfección de que son capaces.

66. *Respuesta a la segunda razón (tercera).*—Respuesta a la segunda razón (a la tercera)[62]: El Filósofo no niega que la forma material es inducida inmediatamente por Dios en la materia. Más adelante, en la cuestión de la buena fortuna[63], se expondrá

vel per contrarium impediens; sed debet intelligi in antecedente, non habebunt actiones proprias nec actualiter nec aptitudinaliter nec virtualiter; et bene sequitur quod non habebunt proprias essentias, quia quodlibet activum per propriam formam et virtutem habet virtualiter suam actionem, etiam quando non actualiter producit.

[24] Et ista expositio antecedentis potest haberi ex illo verbo Commentatoris, quod praemittit: "Convenit istis, ut nullum ens habeat actionem propriam naturalem", et subdit: "Cum entia non habebunt actiones proprias", supple naturaliter vel aptitudinaliter secundum propriam naturam, "non habebunt essentias proprias". Illi autem contra quos arguit ibi, scilicet moderni, ponunt unum agens omnia entia sine medio; sed non sicut christiani, quia secundum Augustinum VII *De Civitate Dei* cap.30: "Sic Deus res quas condidit administrat, ut eas agere proprios motus sinat". Licet enim posset agere omnia, et sic agendo entitates quidem rerum non destrueret, sed eas quasi otiosas et vanas relinqueret, maluit tamen eis, sicut entitatem, sic et virtutem activam et propriam tribuere actionem, non enim universaliter perfectionem rebus subtraxit, cuius sunt capaces.

66. *Ad secundam (tertiam).* — Ad secundam: Formam materialem non negat Philosophus immediate induci in materiam a Deo; imo inferius,

[61] Augustin., *De Civit. Dei* VII c.30: PL 41,220.

[62] Trastrueca el orden: llama segunda a la tercera y tercera a la segunda. Cf. *supra* n.49.

[63] Cf. *infra*, *Quodl.* q.21.

lo que Aristóteles opinó del alma intelectiva. En cuanto a su intención en la *Metafísica* [64], donde dice, al parecer, que ningún ser inmaterial puede transmutar inmediatamente la materia, y la interpretación del Comentador, quien lo entiende de Dios, a quien parecen especialmente referidas las palabras 'a los que dicen que el mundo es generado' [65], el teólogo le contradiría. La misma sentencia repite el Comentador en el comentario tercero [66]. "Lo que mueve la materia necesariamente es un cuerpo que tiene cualidad activa o un poder que actúa mediante cuerpo que tiene cualidad activa"; y añade que Aristóteles pensó lo mismo.

67. Pero parece más plausible que, cuando la letra de Aristóteles es susceptible de un sentido sano y no lo es la letra del Comentador, salvemos la intención de Aristóteles y concluyamos que Averroes no captó su intención. Lo que parece posible en este punto. Pues puede decirse —toco el problema brevemente— que Aristóteles arguye en el citado lugar contra Platón e intenta probar que las ideas no son necesarias para generar un individuo, pues basta un ser individual para generar a otro; ni son capaces de generarlo, pues, si el generante no es individual —y las ideas no son individuales—, tampoco lo generado sería individual.

68. Ambas consecuencias dicen suficientemente que un ser no es generado por la idea de Platón, pero no deben extenderse a Dios.

in quaestione de bona fortuna, dicetur quid Aristoteles sensit de anima intellectiva; de intentione eius VII *Metaphysicae*, ubi adducitur Commentator et videtur dicere quod nullum immateriale possit transmutare materiam immediate, et si intelligat de Deo, sicut videtur specialiter per illud verbum, "dicentibus mundum generari", negaret eum theologus; et eamdem sententiam dicit in commento tertio, post: "illud quod movet materiam, necessario est corpus habens qualitatem activam aut potentiam, quae agit per corpus habens qualitatem activam", et imponit Aristoteli quod idem sensit.

[25] 67. Sed melius videtur quod, quando littera Aristotelis potest habere sanum intellectum, et littera Commentatoris sanum intellectum habere non potest, quod dicatur Averroem non habere intentionem Aristotelis et salvetur eius intentio; quod hic etiam videtur posse fieri. Nam de hoc, ad praesens breviter transeundo, dici potest quod Aristoteles ibi arguit contra Platonem, probando quod ideae non sunt necessariae ad generationem, quia sufficit hoc aliquid ad generandum hoc aliquid; sed nec ideae possunt generare hoc aliquid, quia si generans non est hoc aliquid, nec genitum erit hoc aliquid.

68. Utraque consequentia satis tenet non esse genitum per ideam Platonis, nec tamen extendenda est ad propositum nostrum, scilicet de Deo.

[64] ARISTOT., *Metaph.* VII c.8 (1033a25-1033b11).
[65] AVERROES, *Metaph.* VII (II com.31).
[66] Ibid.

Prueba de la primera razón, o la primera parte de la razón, o sea, que las ideas no son necesarias, de la siguiente manera: Si la idea generara, generaría algo unívoco, pues generaría algo de la misma especie. Ahora bien, no hay causa unívoca necesaria que no sea compuesta y material, como lo generado.

69. Respecto de la segunda parte de la razón, es decir, que las ideas no pueden generar un individuo, dice que, si el generante unívoco no fuera un ser compuesto y material individual, lo generado no sería tampoco individual. Ahora bien, Dios puede ser causa de la generación; hasta es necesario para ella, aunque no como causa unívoca, sino como causa equívoca y suprema, en cuya virtud actúa toda otra causa, unívoca o equívoca.

70. *Respuesta a la tercera razón (segunda).*—Respuesta a la tercera razón (a la segunda)[67]: Hay que conceder absolutamente que tanto Aristóteles como Averroes[68] negaron que Dios pueda mover inmediatamente el cuerpo. En este punto, el teólogo debe contradecir a ambos. Sin embargo, afirmaron que Dios mueve el cielo mediatamente, es decir, mediante la inteligencia, que es la causa motriz propia del cielo. De esto hablaremos más detenidamente al analizar el tercer argumento principal[69].

71. *Respuesta a la cuarta razón.*—Respuesta a la cuarta razón[70], que confirma las tres anteriores. Cabe responder que no es de la intención de Aristóteles que Dios causa con necesidad

Quia si idea generaret, esset generans univocum, quia eiusdem speciei; non est autem aliqua causa univoca necessaria nisi composita et materialis, sicut genitum est compositum et materiale. Hoc pro prima parte rationis, scilicet quod ideae non sunt necessariae.

69. Pro secunda parte, scilicet quod ideae non possunt generare, facit illud quod si generans univocum non sit hoc aliquid compositum et materiale, nec genitum erit hoc aliquid. Deus, autem, et potest esse causa generationis et requiritur ad generationem, non sicut causa univoca, sed aequivoca, et hoc suprema, in cuius virtute agit omnis alia causa, tam univoca quam aequivoca.

70. *Ad tertiam (secundam).*—Ad tertium: Absolute concedendum est tam Aristotelem quam Averroem Deum posse immediate movere corpus, negasse. Et in hoc habet theologus utrumque negare. Posuerunt tamen Deum movere caelum mediate, scilicet mediante intelligentia, quae est propria motrix caeli. De hoc amplius tangetur respondendo ad tertium argumentum principale ad quaestionem.

[26] 71. *Ad quartam.*—Ad quartum, quod confirmat istas tres probationes: Dici potest quod non est de intentione Aristotelis quod Deus absolute necessario causet quidquid immediate causat, hoc est, sine causa

[67] Cf. *supra* n.47.

[68] AVERROES, *Metaph.* XII (II com.41).

[69] Cf. *infra* n.99ss.

[70] Cf. *supra* n.50.

absoluta todo lo que causa inmediatamente, es decir, sin causa media agente —lo veremos más abajo del alma intelectiva, en la cuestión de la buena fortuna [71]—, sino que causa necesariamente todo lo que puede causar inmediatamente, es decir, sin ningún medio que produzca el efecto y sin ningún medio causado previo al efecto. Luego lo que puede actuar sin ningún medio causado previo o sin ningún causante previo, actúa necesariamente. Y da la prueba de ello. Porque este efecto en su totalidad depende inmediatamente de sólo Dios, su novedad en el ser o su contingencia se reduciría últimamente a alguna novedad en Dios. Así intenta argüir en la *Física* [72]; y la razón es que la novedad del movimiento en general o del causado absolutamente primero —cualquiera que éste fuere— derivaría inmediatamente de Dios sin ninguna causa media agente o disponente y sin ningún medio causado [73].

72. Pero Aristóteles no diría que lo que Dios puede causar inmediatamente, es decir, sin causa media agente, pero con la concurrencia de alguna causa dispositiva o al menos con la concurrencia de algún causado previo requerido, lo causaría con necesidad simple, sino sólo con necesidad de inevitabilidad, y puesto el agente o el causado previo requerido.

73. En ninguno de estos puntos concuerda con él el teólogo. El teólogo afirma que Dios por su voluntad se halla libre y contingentemente respecto de todo lo causable *ad extra*; no sólo ex-

media agente, sicut dicetur inferius de anima intellectiva in quaestione de bona fortuna; sed, secundum ipsum, Deus necessario agit quidquid potest agere immediate, hoc est, sine omni medio sive agente ad ipsum sive ad aliquod praevium disponens ad illud, et sine omni medio causato sive praevio ad illud; illud ergo quod sine omni medio causato praevio sive causante praevio potest agere, hoc necessario agit. Et ratio huius est apud eum: quia ex quo istud a solo Deo immediate omnino dependet, ipsius novitas in essendo sive contingentia non reduceretur, secundum ipsum, ultimate nisi in aliquam novitatem in Deo. Et sic intendit ipse arguere VIII *Physicorum*; quia illa novitas motus in universali sive omnino primi causati, quodcumque illud esset, esset immediate a Deo sine omni causa media agente vel disponente, et sine omni causato medio.

72. De illo, autem, quod potest Deus immediate causare sine, scilicet, causa media agente attingente illud, dum tamen sit aliqua causa dispositiva ad illud vel saltem aliquod causatum praevium requisitum ad illud, non diceret Aristoteles quod Deus necessario simpliciter illud causaret, sed tantummodo necessitate inevitabilitatis, et hoc, posito illo primo vel praevio quod requiritur.

73. In neutro autem istorum concordat cum eo theologus, quia ponit quod Deus per voluntatem libere et contingenter se habet ad quodcumque

[71] Cf. *infra*, *Quodl.* q.21 n.45.

[72] Aristot., *Physic.* VIII c.6 (259b32-260a19).

[73] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.8 n.223-306 (IV 279-328)

cluye la necesidad de inmutabilidad, sino también la de inevitabilidad.

74. Luego concedo que Aristóteles, según sus principios, negaría que Dios pueda causar inmediatamente muchas cosas; por ejemplo, todas aquellas en cuya producción hay contingencia simple sin ninguna de las dos necesidades mencionadas. Como se dijo, en este punto el teólogo lo contradice.

75. *Conclusión.*—Por lo tanto, la conclusión principal, cuarta en orden, referente a la demostración, es ésta; es decir, que el que Dios tenga omnipotencia inmediata respecto de cualquier causable es ciertamente verdad, pero no es demostrable para nosotros con demostración *quia.*

5. Quinta conclusión

76. *Exposición y prueba.*—La última conclusión principal [74] es ésta: Es demostrable para el viador con demostración *quia* que Dios es omnipotente mediata o inmediatamente, es decir, que puede causar cualquier causable inmediata o mediatamente, por algún medio sujeto a su causalidad.

77. Esta conclusión se prueba porque en las causas eficientes es necesario llegar a una causa primera, como se demuestra en la *Metafísica* [75]. He aquí brevemente tal demostración: Toda la universalidad de las causas tiene causa, que no es parte de la

causabile extra, et hoc, exclusa necessitate non solum immutabilitatis sed etiam inevitabilitatis.

74. Concedo, ergo, quod Aristoteles secundum sua principia negaret Deum multa posse immediate causare, puta omnia illa in quorum productione est simpliciter contingentia, absque utraque necessitate praedicta; sed in hoc theologus contradicit sibi, sicut dictum est.

75. *Conclusio.*—Est, ergo, de demonstratione, conclusio principalis et ordine quarta, ista: scilicet quod Deum habere omnipotentiam immediate, respectu cuiuscumque causabilis, licet sit verum, non tamen est nobis demonstrabile demonstratione 'quia'.

5. De quinta conclusione

[27] 76. *Exponitur et probatur.*—Quinta conclusio principalis est ista: Quod demonstrabile est viatori demonstratione 'quia' Deum esse omnipotentem mediate vel immediate, hoc est, quod possit causare quodcumque causabile vel immediate vel per aliquod medium quod subsit causalitati eius.

77. Haec conclusio probatur per hoc quod necesse est statum esse in causis efficientibus; et hoc probatur II *Metaphysicae*; et probatio Aristotelis, breviter nunc tangendo, stat in hoc: Tota universitas causatorum

[74] Cf. *supra* n.11.

[75] Aristot., *Metaph.* II c.2 (994a-20).

universalidad. Por lo tanto, si en las causas no hay proceso al infinito, no sólo es causada cada una de las causas, sino la multitud entera, y —es claro— lo es por un ser que se halla fuera de ella. Luego habrá que detenerse en él, como en la causa simplemente primera [76].

78. Pero puede aducirse otra prueba de esta conclusión: Cuanto superior es una causa eficiente tanto más perfecta es su causalidad. Luego, si sobre una causa dada hay otra infinitamente superior en el causar, será infinitamente más perfecta en el causar, poseerá causalidad infinitamente perfecta. Pero la causalidad causada o dependiente en el causar no es infinitamente perfecta, es imperfecta en relación al ser del que depende. Luego, si se asciende al infinito en las causas, alguna será totalmente incausada e independiente en el causar; por lo mismo, habrá que parar en ella, es decir, será causa eficiente incausada e independiente en el causar; y las causas inferiores derivarán toda su causalidad de ella, o al menos causarán por su virtud.

79. De ello se sigue, haciendo la aplicación a la cuestión, que todo ser causable mediata o inmediatamente por una causa inferior puede ser causado por una superior, al menos mediante la causa próxima. Por consiguiente, la primera causa es omnipotente en el sentido en que tomamos 'omnipotencia' en esta conclusión.

causam habet; non autem quae sit aliquid istius universitatis, quia tunc idem esset causa sui; ergo aliquid extra totam universitatem illam. Si ergo in causis non ascendatur in infinitum, non solum quaelibet est causata, sed tota multitudo erit causata et, per consequens, ab aliquo extra totam illam multitudinem; ergo in illo erit status, tanquam in simpliciter primo causante.

78. Potest autem illius conclusionis adduci alia probatio, talis: Causa effectiva quanto superior, tanto perfectior in causalitate; ergo si supra istam datam est alia in infinitum superior in causando, illa erit in infinitum perfectior in causalitate et, per consequens, habebit causalitatem infinite perfectam. Causalitas autem causata vel dependens in causando non est infinite perfecta, quia est imperfecta respectu illius a quo dependet; ergo, si in infinitum ascendatur in causis, aliqua erit omnino incausata, nec dependens in causando et, per consequens, in illa erit status, sic quod ipsa erit effectiva, non causata, nec dependens in causando, et ab ipsa est omnis causalitas causae inferioris vel saltem in virtute eius causat.

79. Ex hoc, ad propositum, sequitur quod in quodcumque causatum potest aliqua causa inferior mediate vel immediate, in illud idem potest illa causa superior, et hoc saltem mediante causa proxima; et, per consequens, prima causa habet omnipotentiam secundum intellectum pertinentem ad istum articulum.

[76] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.41ss (II 149ss).

80. *Objeciones contra esta razón.*—Contra esta razón [77] pueden hacerse, parece, dos objeciones.

Primera: Podría argüirse que, aunque en el orden de las causas eficientes hay que detenerse en un primer eficiente, éste, sin embargo, no es Dios, sino alguna inteligencia que mueve el primer cielo. La razón natural sólo deduce que, más allá de tal motor, Dios mueve inmediatamente como causa final, según parece que afirmó el Filósofo del modo divino de mover en la *Metafísica* [78], donde dice que Dios mueve como amado y deseado.

81. En segundo lugar, se podría objetar que no se prueba que el primer eficiente, cualquiera que fuere, tiene el poder de causar todo lo causable inmediata o mediatamente, sino sólo el poder de causar los efectos en su coordenación. Por lo tanto, sería necesario probar que no habría otros causables fuera de tal coordenación.

82. *Respuesta a las objeciones.*—Estas dos objeciones se rechazan, porque sólo hay un único ser que es *a se* o que no es por otro. De ello se sigue que sólo hay un único agente independiente en el obrar, pues el ente que depende en el ser depende también en el actuar, si actúa.

[28] 80. *Obicitur.*—Ista ratio videtur dupliciter posse impediri:

Primo, quia diceretur quod in ordine causarum efficientium, licet status sit ad unum principium efficiens, tamen istud non est Deus, sed aliqua intelligentia movens primum caelum. Nec ratio naturalis deducit quod ultra tale movens Deus immediate moveat, nisi in ratione causae finalis; sicut videtur Philosophus illum modum movendi appropriare ipsi Deo XII *Metaphysicae* ubi ait quod movet sicut amatum et desideratum.

81. Secundo, diceretur quod efficiens primum, quodcumque sit, non probatur habere potentiam respectu omnis causabilis qualitercumque, scilicet immediate vel mediate, sed tantum respectu omnium causabilium in sua coordinatione; oportet ergo probare quod praeter illa non essent alia possibilia causari extra illam coordinationem.

82. *Ad obiecta.*—Ista duo excluduntur per hoc quod non est nisi unicum ens a se sive non ab alio; ex hoc enim sequitur quod non est nisi unicum agens non dependens in agendo, quod enim dependet in essendo, si agat, dependet in agendo.

[77] Cf. *supra* n.78.

[78] Aristot., *Metaph.* XII c.7 (1072a25-1072b15).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS PRINCIPALES

1. RESPUESTA AL PRIMER ARGUMENTO PRINCIPAL DE LA POTENCIA INFINITA

83. *Respuesta al antecedente.*—Respuesta a los argumentos principales.

Al primero [79] se responde analizando sucesivamente el antecedente y el consiguiente.

En cuanto al antecedente, Aristóteles no entendió, según algunos, que el primer ser es de poder infinito intensivamente o en virtud, sino extensivamente o en duración [80].

84. Su razón, dicen, sólo concluye que mueve con movimiento infinito, y el movimiento sólo es infinito en duración. Y para mover con movimiento infinito basta, parece, el poder infinito en duración.

85. Se arguye doblemente contra esta interpretación. Primero, contra lo que se le atribuye a Aristóteles; segundo, contra la razón que se aduce para ello [81].

En cuanto a lo primero [82], del hecho de que Dios tiene poder infinito, Aristóteles concluye que no puede residir en magnitud ni poseer magnitud, ni infinita —que no se da— ni finita, pues puede darse poder mayor que todo poder que reside en magnitud finita. Por lo tanto, en el antecedente habla de la infinidad de poder, a la que repugna, según su intención, lo opuesto del

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA

1. AD PRIMUM PRINCIPALE DE POTENTIA INFINITA

[29] 83. *De antecedente.*—Ad argumenta principalia.

Ad primum: Primo videndum est de antecedente et postea de consequentia.

De antecedente dicunt quidam quod Aristoteles non intellexit primum ens esse infinitae potentiae intensive sive vigoris, sed tantum extensive sive durationе.

84. Ratio enim sua non plus concludit nisi quod ipsum movet motu infinito, quia motus ille non est infinitus nisi duratione, et ad hoc videtur sufficere virtus infinita in duratione.

85. Contra, dupliciter: Primo, contra illud quod imponitur Aristoteli. Secundo, contra rationem quae ad hoc adducitur.

De primo: Aristoteles enim, ex hoc quod Deus est infinitae potentiae, concludit quod non potest esse in magnitudine nec habere magnitudinem, quia nec infinitam, cum nulla talis sit, nec finitam, quia quacumque potentia in magnitudine finita posset aliqua esse maior. Intelligit ergo in antecedente talem infinitatem potentiae cum qua, secundum in-

[79] Cf. *supra* n.3.

[80] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.111ss (II 189ss).

[81] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.74ss (II 174ss).

[82] Cf. *supra* n.80.

consiguiente, es decir, el tener magnitud o residir en magnitud. Decir lo contrario sería afirmar que valdría la consecuencia, que, según él, no vale, si lo opuesto del consiguiente pudiera coexistir con el antecedente. Ahora bien, el poder infinito según duración puede coexistir con lo opuesto del consiguiente; es decir, puede residir en magnitud según su intención; es manifiesto que el cielo tiene magnitud y, según él, el cielo tiene poder de duración infinita. Más, según él [83], todo lo sempiterno es formalmente necesario y, por lo mismo, si es activo, posee poder activo infinito en duración. Luego en el antecedente no sólo habla de la potencia infinita en duración, sino de una potencia que repugna a la magnitud. Ahora bien, tal potencia sólo es la infinidad intensiva —potencia infinita intensivamente—. Por lo tanto, concedo esta conclusión, a saber, que Aristóteles, probara o no suficientemente su intento, entendió el antecedente de la infinidad intensiva de la potencia.

86. En segundo lugar se arguye contra la prueba de dicha interpretación de Aristóteles [84]. Del hecho de que una potencia puede ejecutar un acto se puede concluir tanta perfección en ella cuanta puede concluirse del hecho de que ejecuta tal acto. Luego, aunque, según los teólogos, sea falso el antecedente de Aristóteles, es decir, que Dios mueve con movimiento infinito, con todo, muchos de ellos conceden que puede mover con tal movimiento de la parte *ante*, y todos conceden que lo puede de la parte *post*.

tentionem eius, non posset stare oppositum consequentis, scilicet habere magnitudinem vel esse in magnitudine; quia hoc esset dicere quod faceret consequentiam quae, secundum intentionem eius, non teneret, si oppositum consequentis posset stare cum antecedente. Nunc autem, cum potentia infinita secundum durationem potest stare oppositum consequentis, scilicet esse in magnitudine, secundum intentionem eius, cum manifestum sit caelum habere magnitudinem et tamen, secundum ipsum, habet potentiam infinitae durationis; imo, secundum ipsum, IX *Metaphysicae* et I *De Caelo et Mundo* et in multis aliis locis, omne sempiternum est formaliter necessarium, et ita, si est activum, habet potentiam activam infinitam secundum durationem; ergo in antecedente non tantum intelligit ille de potentia infinita duratione, sed de aliqua alia quae repugnat magnitudini; illa autem non est nisi infinitas intensiva. Concedo, ergo, cum ista conclusione, quod Aristoteles, sive sufficienter probaverit intentum suum, sive non, intellexit de infinitate potentiae intensiva.

[30] 86. Sed tunc restat secundum, scilicet de probatione, qualiter scilicet eius probatio procedat. De hoc dico quod tanta perfectio potest concludi de potentia ex hoc quod sufficienter potest in talem actum, quantum potest concludi ex hoc quod erit in talem actum; etsi ergo antecedens Aristotelis, scilicet quod Deus movet motu infinito, falsum sit secundum theologos, tamen multi eorum concedunt quod potest movere motu infi-

[83] Aristot., *Metaph.* IX c.8 (1050b6-8.20-22); XII c.7 (1072b10-15); *De caelo* I c.12 (283b-6).

[84] Cf. *supra* n.84.

Sin embargo, los teólogos difieren del Filósofo en lo siguiente: El Filósofo pone este poder necesariamente unido al acto, porque entre los extremos, en sí inmutables, hay relación absolutamente necesaria; los extremos son, según él, Dios y el cielo. Luego hay entre ellos una relación necesaria con necesidad de inmutabilidad, es decir, el movimiento causado en el cielo por Dios es necesario, no con la necesidad que repugna al movimiento, sino con la necesidad de inevitabilidad, y, por lo tanto, no puede cesar. El teólogo disiente de él en la primera proposición: 'entre los extremos hay relación absolutamente necesaria'; y también en la segunda, que dice que el cielo es movido necesariamente. El teólogo no afirma que Dios mueve el cielo necesariamente; sólo afirma que puede mover en tiempo infinito. De este poder, como de la moción misma, puede concluirse la infinidad del poder.

87. Pero ¿se concluye de ello la infinidad intensiva? Sí. Por la razón siguiente: Ningún poder puede mover por tiempo infinito sino por sí o en virtud de otro. Si lo segundo, es necesario detenerse por último en un poder primero, que mueve por sí. Luego Aristóteles arguye del poder del primer motor, que no mueve en virtud de otro, sino por sí. De ello puede inferirse que tal poder es infinito intensivamente: El ser que posee poder activo por sí, posee entidad por sí. El ser que posee algo por sí, lo posee en toda la plenitud de que es capaz. Un ser sólo posee limitadamente lo que posee por haberlo recibido de otro, de algún agente que lo determina a cierto grado. Si un ser posee por sí la plenitud de la entidad y otro sólo poseyera por sí una entidad

nito etiam a parte ante, sicut omnes concedunt quod a parte post; tamen differunt a Philosopho in hoc, quia Philosophus ponit istam potentiam necessario coniunctam actui, quia inter extrema, secundum se immutabilia, est habitudo omnino necessaria; talia, secundum eum, sunt Deus et caelum; ergo inter ista est habitudo necessaria necessitate immutabilitatis, ad quam sequitur motum, qui causatur ad hoc in illo, esse necessarium, non illa necessitate quae repugnat motui, sed necessitate inevitabilitatis; non potest ergo cessare. Nec concordat secum theologus in prima propositione: 'inter extrema', etc.; nec in secunda de caelo; quia non ponit movere necessario competere Deo actualiter, ponit tamen posse infinito tempore movere. Ex isto posse, sicut ex ipso movere, concludi potest infinitas potentiae.

[31] 87. Sed numquid intensive? Dico quod sic; nulla enim virtus potest per infinitum tempus movere nisi vel a se vel virtute alterius; et tandem oportet stare ad aliquam primam quae movet ex seipsa. Aristoteles, ergo, arguit de potentia primi moventis, qui non movet virtute alterius, sed a se. Et ex hoc potest inferre quod ipsa sit infinita intensive: quod autem habet a se potentiam activam, habet a se entitatem; quod autem habet a se aliquid, habet illud in tota plenitudine quae sibi potest competere; nihil enim habetur limitate in aliquo, nisi habeatur ab aliquo agente determinante illud ad certum gradum; quia si unum ens haberet a se plenitudinem entitatis et aliud ens non haberet a se talem plenitu

limitada, no cabría explicar por qué aquél, más bien que éste, poseería la plenitud de entidad. El caso es que no se da entidad limitada en los seres que son por sí. De ello se sigue que el primer motor mueve por sí y, por consiguiente, es por sí. Como, por otra parte, no puede darse plenitud de poder activo y de entidad sin infinidad intensiva, síguese ulteriormente que posee poder infinito intensivamente.

88. Contra las palabras del antecedente: 'mueve con movimiento infinito'[85], se arguye: Según tú, se tendría igualmente la conclusión intentada si moviera con movimiento infinito, pero por sí. Concedo que la fuerza principal reside en esto, en mover por sí. Pero la razón de movimiento infinito aporta alguna evidencia. Según Aristóteles, el movimiento primero es primeramente infinito y, por consiguiente, el más propio del primer motor. Ahora bien, la primacía del movimiento es el medio propio para la conclusión intentada, de suerte que, en el antecedente, la proposición 'mueve con movimiento infinito' debe entenderse de la primera infinidad, que deriva no de la infinidad del movimiento de otro, sino de la virtud exclusiva del motor.

89. *Respuesta a la consecuencia.*—En cuanto a la consecuencia del primer argumento principal[86], aunque el poder infinito activo sea verdaderamente omnipotencia, no se sigue: Si se puede concluir por razón natural que tiene poder infinito, puede concluirse también que tiene omnipotencia. No es conocido por

dinem sed entitatem limitatam, omnino nulla esset ratio quare illud plus haberet plenitudinem entitatis quam istud; sed videtur esse casus, qui non potest esse in his quae sunt a se. Ex hoc, igitur, quod primum movens movet a se et, per consequens, est a se, cum tota plenitudo potentiae activae et entitatis non possit esse sine infinitate intensiva, sequitur quod ipsum sit infinitae potentiae intensive.

88. Contra hoc quod accipit in antecedente quod movet motu infinito; quia aeque habetur, secundum te, propositum si moveret motu infinito, sed a se. Concedo quod vis principalis in hoc stat quod est movere a se, sed aliquam evidentiam habet ratio de motu infinito; quia, secundum Aristotelem, motus primus est primo infinitus, et ita ille est magis proprius primo moventi; primitas autem motionis est medium proprium ad propositum, ut intelligatur in antecedente 'movet motu infinito' in prima infinitate, quae scilicet non est ab infinitate motus alterius, sed a sola virtute illius moventis.

[32] 89. *De consequentia.*—De consequentia autem, licet infinita potentia activa sit vere omnipotentia, non tamen sequitur: si ratione naturali potest concludi hoc habere infinitam potentiam, ergo et omnipotentiam; quia non est notum ratione naturali infinitam potentiam esse

[85] Cf. *supra* n.3.
[86] Cf. *supra* n.3.83.

razón natural que el poder infinito es omnipotencia —omnipotencia inmediata— respecto de todo lo posible.

90. A la prueba de la consecuencia[87]: 'El poder infinito es omnipotencia, porque no puede ser excedido ni puede concebirse que sea excedido y, puede concebirse que toda potencia que no es omnipotencia sea excedida', el Filósofo respondería: El poder supremo no es omnipotencia en el sentido en que nosotros la entendemos. Es, sin embargo, poder infinito. Por lo tanto, siendo como es infinito intensivamente, no cabe concebir que sea excedido en intensidad. Incluso a la afirmación de que puede concebirse que sea excedido extensivamente —puesto que no es omnipotencia—, el Filósofo respondería que no cabe concebir propiamente tal cosa, porque sería una concepción contradictoria: El que en algún ser se diera la omnipotencia inmediata respecto de todo ser posible incluiría contradicción, destruiría el orden esencial de las causas.

91. Por lo tanto, es verdad que la suprema potencia activa o la potencia infinita es omnipotencia. Pero no es conocido por razón natural que la suprema potencia posible, infinita incluso intensivamente, sea omnipotencia propiamente dicha, es decir, capaz de causar inmediatamente todo ser posible.

omnipotentiam, et hoc totum intelligendo de omnipotentia immediata respectu cuiuscumque possibilis.

90. Cum probatur quod infinita potentia sit omnipotentia, quia 'infinita potentia non potest excedi nec intelligi excedi; quaecumque autem potentia, quae non est omnipotentia, potest intelligi excedi', responderet Philosophus: quod potentia suprema non est omnipotentia sicut intelligimus omnipotentiam, et tamen est infinita potentia; non ergo potest intelligi excedi secundum intensionem, quia sic infinita est. Sed licet possit intelligi excedi aliquo modo secundum extensionem, quia non est omnipotentia, non tamen proprie hoc intelligi potest, quia non sine contradictione, quia diceret Philosophus quod omnipotentiam immediatam respectu cuiuslibet in aliquo eodem esse includeret contradictionem, quia destrueret ordinem essentialem causarum.

91. Verum est, ergo, quod suprema potentia activa sive potentia infinita est omnipotentia, sed non est notum per rationem naturalem quod suprema potentia possibilis etiam intensive infinita sit omnipotentia proprie dicta, quae scilicet potest in quodcumque possibile immediate.

[87] Cf. *supra* n.3.

2. Respuesta al primer argumento en contra, el de la generación del Hijo

92. *Potencia causativa y productiva.*—Respuesta al primer argumento en contra, es decir, al que se refiere a la generación del Hijo [88]: La potencia activa puede entenderse propiamente por potencia causativa, cuyo objeto es lo posible, es decir, lo causable; o puede entenderse, en sentido más amplio, por potencia productiva, cuyo objeto es lo posible, es decir, lo producible. Por lo tanto, la omnipotencia puede entenderse doblemente: como potencia causativa de todo lo causable y como potencia productiva de todo lo producible. Entendida del segundo modo, sólo el Padre es omnipotente; sólo El tiene la fecundidad fontal para producir todo lo producible. Pero los santos no hablan de la omnipotencia en este sentido; sólo hablan de ella en el primer sentido, es decir, en cuanto importa poder causativo de todo lo posible, es decir, causable [89]. En este sentido, ni el Hijo ni el Espíritu Santo son posibles, aunque sean producibles, pues no son causables ni producibles en naturaleza distinta. Por lo tanto, hay que conceder absolutamente que, entendida la omnipotencia como la entienden los santos, es decir, como potencia causativa de todo lo causable, común a las tres personas, no se refiere al acto nocional intrínseco. Luego, aunque pudiera demostrarse que Dios es omnipotente, no podría demostrarse que es potente respecto de los actos nocionales.

2. Ad primum in contrarium de generatione Filii

[33] 92. *De potentia causativa et productiva.*—Ad primum argumentum in contrarium, quod scilicet est de generatione Filii. Respondeo: Quod potentia activa potest intelligi proprie, quia pro potentia causativa cui correspondet possibile, id est, causabile; alio modo potest intelligi magis extensive, pro potentia productiva cui respondet possibile, id est, obiectum producibile. Et ita omnipotentia potest intelligi dupliciter: Primo modo, potentia causativa omnis causabilis; secundo modo, potentia productiva omnis producibilis. Si secundo modo intelligeretur, solus Pater omnipotens, quia solus Pater habet fontalem foecunditatem ad producendum omne producibile; sancti vero non sic loquuntur de omnipotentia, sed tantum primo modo, ut scilicet importat potentiam causativam omnis causabilis, id est, possibilis; quo modo nec Filius est possibilis nec Spiritus sanctus, licet sit producibilis, quia non est causabilis nec in alietate naturae producibilis. Secundum ergo quod sancti loquuntur de omnipotentia, scilicet pro potentia causativa omnis causabilis quae est communis tribus personis, absolute concedendum est quod omnipotentia non respicit actum notionalem intrinsecum; et si ergo posset demonstrari Deum esse omnipotentem, non tamen potentem in tales actus notionales.

[88] Cf. *supra* n.4.

[89] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.20 n.24-34 (V 313-318).

93. *A las autoridades de Agustín y Ricardo.*—Parece, sin embargo, que los textos aducidos de Agustín [90] y Ricardo [91] presentan alguna dificultad contra lo dicho. A la autoridad de Agustín puede replicarse: La consecuencia de 'si el Padre no puede generar al Hijo o no puede generar un Hijo igual, no es omnipotente', no es formal; como la consecuencia que de la destrucción de una parte cuantitativa infiere la destrucción del todo. Arguye de la destrucción de lo posterior, que sigue necesariamente a la destrucción de lo anterior. Expliquémonos: Si el Padre no pudiera generar al Hijo o a un Hijo igual, ello obedecería o a que tal generación no competería a su perfección esencial o a que no competería a su propiedad personal. No cabe la segunda razón: la persona del Padre es por sí, y, por lo tanto, el producir activamente algo no repugna a su propiedad. Por otra parte, si valiera la primera razón, el Padre no tendría la naturaleza perfecta que en algún supósito pudiera poseer la potencia productiva de todo lo producible. Por lo tanto, aunque la negación del acto nocional no infiere formalmente la negación de la omnipotencia, con todo, por razón de la materia, la consecuencia de Agustín vale respecto de esta persona, a la que por razón de su propiedad no repugna tal acto nocional, la generación del Hijo.

94. Contra esto se arguye: Según Ricardo [92], el objeto propio de la omnipotencia es, parece, Dios o una persona divina. Dice que, si hubiese dos omnipotentes, el uno haría nulipotente

93. *De auctoritatibus Augustini et Richardi.*—Sed contra hoc est difficultas in auctoritatibus Augustini et Richardi adductis [34]. Ad auctoritatem Augustini, quae allegata fuit prius in contrarium, dici potest quod ista consequentia 'si Pater non potest generare Filium vel non aequalem Filium, non est omnipotens', non est formalis eo modo quo arguitur a destructione partis in quantitate ad destructionem totius; sed est a destructione posterioris necessario consequentis ad destructionem prioris; quia si non posset generare Filium aut Filium aequalem, aut hoc esset quia non competit eius perfectioni essentiali, aut quia non competit eius proprietati personali; non secundo modo, quia illa persona est a se, et ideo non repugnat proprietati suae aliquid active producere; si primo modo, ergo non habet naturam perfectam cui possit in aliquo supposito competere potentia productiva omnis producibilis; etsi ergo negatio actus notionalis non infert formaliter negationem omnipotentiae, tamen gratia materiae tenet consequentia de ista persona cui non repugnat ratione proprietatis suae actus talis notionalis.

94. Sed contra hoc arguitur per hoc quod omnipotentia videtur proprie respicere Deum vel personam divinam pro obiecto, iuxta illud Richardi XII *De Trinitate,* ubi arguit quod, si duo essent omnipotentes,

[90] Cf. *supra* n.4.

[91] Cf. *infra* n.94 nota 91.

[92] RICHARDUS A S. VICTORE, *De Trin.* I c.25: PL 196,902.

al otro. Si el objeto de la omnipotencia de uno de los omnipotentes no fuese el otro, no seguiría tal consecuencia.

95. Puede replicarse como se ha replicado al argumento de Agustín[93]: La consecuencia 'es omnipotente, luego es potente respecto de otro Dios o respecto de otro omnipotente' no vale, como la consecuencia que de la destrucción de una parte en la cantidad infiere la destrucción del todo. Pues, si se pusiera otro Dios, no sería objeto de omnipotencia propiamente dicha, sino que sería necesariamente por sí. Pero la consecuencia vale respecto de los objetos extrínsecos: Un omnipotente podría producir con su voluntad todos los objetos posibles y composibles; y el otro omnipotente podría por su voluntad impedirlos. Luego el segundo haría nulipotente al primero, no actuando sobre él, sino acerca del objeto de su potencia.

96. Si dices que un omnipotente podría coincidir universalmente con el otro en los objetos queridos, se replica: Aunque ello parece ser pura ficción respecto de los objetos en relación a los cuales ambas voluntades se hallarían contingentemente y con igual independencia, con todo, de ello se seguiría que un omnipotente haría nulipotente al otro. Y es que no pueden darse dos causas totales del mismo efecto; de lo contrario, o el efecto recibiría dos seres, o cada una de las causas, en cuanto distinta de la otra, no sería causa completa. Pero el omnipotente que, dices tú, concordaría con el otro en los objetos queridos, podría por su propia voluntad ser causa total y completa de los objetos queridos. Luego

unus faceret alium nullipotentem; quod non sequeretur nisi, respectu omnipotentiae in uno eorum, obiectum esset alter omnipotens.

[35] 95. Ad hoc potest dici, sicut dictum est ad argumentum Augustini, quod non tenet illa consequentia tanquam a toto in quantitate, 'est omnipotens, ergo est potens circa alium Deum sive circa alium omnipotentem'; quia alius Deus, si poneretur, non esset obiectum omnipotentiae proprie dictae, sed necessario esset a se. Sed consequentia sic tenet per locum extrinsecum, uno modo, quia unus omnipotens posset sua voluntate omnia possibilia et compossibilia producere; alius vero omnipotens posset ex sua voluntate eadem possibilia impedire; ergo ille faceret illum nullipotentem, non agendo aliquid circa ipsum, sed circa obiectum potentiae ipsius.

96. Si dicas illum cum isto in obiectis volitis universaliter concordare, contra: quamquam illud videatur esse pura fictio de illis respectu quorum utraque voluntas mere contingenter et aeque independenter se habet, tamen ex hoc sequitur quod ille faciat istum nullipotentem; quia non possunt esse duae causae totales causantes idem causatum, quia vel illud bis acciperet esse vel non utraque ut distincta ab alia esset causa completa. Iste autem qui, per te, ponitur concordare cum illo in volitis, per suam propriam voluntatem potest esse causa totalis et completa volitorum; ergo ille non potest esse causa totalis distincta respectu eorumdem.

[93] Cf. *supra* n.93.

el otro no podría ser causa total distinta de los mismos objetos. Y lo que se dice de dos objetos debe decirse de todos. Luego, por parte de los objetos, la voluntad de uno podría hacer nulipotente al otro, esto es, impotente para causar algo en acto; se lo impediría el primero, como voluntad distinta y causante total de lo mismo.

97. Contra estas respuestas [94] a las autoridades de Agustín y Ricardo se arguye: Se sigue formalmente: Si el Hijo es omnisciente, conoce la generación del Padre; y también: Si es omnivolente, quiere esta generación. Luego *a simili* respecto de la omnipotencia, la consecuencia "es omnipotente, luego puede causar esta generación", es verdadera y formal, no sólo, como dice la respuesta, material [95].

98. Aquí cabe observar que en todos estos nombres: 'omnipotente', 'omnisciente', 'omnivolente' hay distribución, no del acto, sino del objeto del mismo acto. Luego pueden inferirse formalmente de este objeto y del otro, de cualesquiera objetos del acto. El acto nocional es el objeto simple de la ciencia y de la voluntad divina en cualquiera persona divina, pero no de la omnipotencia. Luego 'omnisciente' y 'omnivolente' infieren formalmente el conocimiento y la volición del acto nocional; pero la omnipotencia no infiere el poder respecto de tal acto. La razón de la diferencia es que el acto nocional es algo cognoscible y amable, pero no es

Et sicut est de duobus, ita de omnibus; ergo per voluntatem illius ex parte obiectorum potest ille fieri nullipotens, hoc est non potens aliquid ponere in actum, voluntate istius praeveniente, ut distincta, et totaliter causante idem.

[36] 97. Sed contra responsiones istas datas ad auctoritates Augustini et Richardi arguitur per hoc quod formaliter sequitur 'si Filius est omnisciens; ergo est sciens generationem Patris'; et consimiliter, 'si est omnivolens, est volens istam generationem'; ergo, a simili, de omnipotentia sequitur in consequentia vera et formali 'est omnipotens, ergo est potens in generationem illam', et non tantum gratia materiae, sicut dicit responsio.

98. Hic potest dici quod in omnibus istis nominibus: 'Omnipotens', 'omnisciens', 'omnivolens', est distributio, non actus, sed obiecti ipsius actus; ergo formaliter inferri potest de obiecto hoc et illo, et ita de quibuscumque obiectis actus talis; nunc autem, scientiae et voluntatis divinae in quacumque persona divina obiectum simpliciter est actus notionalis, non sic est obiectum omnipotentiae; igitur formaliter omnisciens et omnivolens inferunt scire et velle actum notionalem, non sic omnipotens posse actum notionalem. Ratio illius differentiae est, quia actus notionalis est quid scibile et volibile, non autem simpliciter possibile, prout possi-

[94] Cf. *supra* n.93-94.

[95] AEGIDIUS ROM., *Sent.* I d.20 princ. 1 q.1.2. in corp. (Venetiis 1521) f.114F-G.115B-E.

simplemente posible, es decir, causable; aunque tenga razón de bueno y verdadero, no tiene razón de causable y causado.

3. Respuesta al segundo argumento en contra, el de la creación de los ángeles

99. En cuanto al segundo argumento en contra [96], referente a la creación de los ángeles [97], concedo que, como puede demostrarse la proposición: 'Dios puede causar todo lo causable mediata o inmediatamente', puede demostrarse en particular que Dios puede causar un causable dado cuando la menor, mediante la que se infiere la conclusión, es evidente y demostrada, no en caso contrario. Como dice el filósofo [98], "sucede que se sabe que toda mula es estéril, pero se ignora ello de esta mula si no se conoce la menor: esta es una mula". Ahora bien, la menor respecto de la conclusión, 'Dios puede causar al ángel', es ésta: 'el ángel es causable'.

100. *Dos cuestiones: Si es demostrable la proposición 'el ángel es causable' y qué pensó de ello Aristóteles.*—Pero se dice que esta menor es sólo creída [99], no demostrable y, por lo tanto, aunque la mayor universal sea demostrable, la conclusión sólo es creída.

101. Se dice, en segundo lugar, que, según el filósofo, esta menor, como también la conclusión, debe negarse. Como consta

bile intelligitur causabile, quia etsi habeat rationem boni et veri, non tamen rationem causabilis et causati.

3. Ad secundum in contrarium de creatione angelorum

[37] 99. Ad aliud argumentum, de creatione angelorum, concedo quod, sicut ista demonstratur, quod 'Deus potest in omne causabile mediate vel immediate', ita potest demonstrari in particulari quod possit in hoc, quando minor, mediante qua infertur talis conclusio, est evidens vel demonstrata, aliter non; quia, secundum Philosophum I *Priorum*, contingit scire de omni mula esse sterilem, et ignorare de hac mula, si haec minor est ignota, scilicet hanc esse mulam; nunc autem, minor respectu huius conclusionis 'Deus potest causare angelum' est ista 'angelus est causabilis'.

100. *Duplex quaestio: de demonstrabilitate huius 'angelus est causabilis' et de intentione Aristotelis circa hoc.*—De ista autem minore dicitur quod tantum est credita et non demonstrabilis, et ideo conclusio sequens est tantum credita, licet maior universalis sit demonstrabilis.

101. Dicitur, secundo, quod ista minor neganda esset secundum Philosophum, et ita conclusio. Posuit enim Philosophus, ut dicunt isti,

[96] Cf. *supra* n.5.

[97] Thomas, *Summa theol.* I q.46 a.2 in corp. (I 237.238).

[98] Aristot., *Anal. post.* I c.1 (67a33-36).

[99] Cf. *supra*, n.96.

de la *Metafísica* [100], dicen, Aristóteles afirmó que toda inteligencia es necesaria. Ahora bien, lo causado por otro es de sí no-ente, es de sí posible, mientras lo simplemente necesario de ningún modo es posible. Luego Aristóteles no afirmó estas dos proposiciones contradictorias, es decir, que la inteligencia es necesaria —lo que dijo claramente— y que, sin embargo, es causada por otro.

102. Dicen también algunos [101] que Aristóteles afirmó que la inteligencia es infinita. De lo que se sigue también que es por sí, pues lo que es por otro es finito. Prueba del antecedente: En la *Metafísica* [102] repite Aristóteles que fue demostrado que el primer motor no puede tener magnitud, porque tiene poder infinito, y un ser finito no tiene poder infinito. Inmediatamente después, al principio del capítulo quinto [103], inquiere si hay que poner una o varias sustancias semejantes —primeros motores—, y responde que deben ponerse muchas, según el número de los movimientos. Luego, comparando la conclusión primera con la segunda, su intención es establecer que hay muchas sustancias sin magnitud, porque son de potencia infinita. Parejamente, en el capítulo quinto, después del principio, dice [104]: "Es claro que hay tantas sustancias de naturaleza sempiterna e inmóviles de sí y sin magnitud por la razón dada" en el capítulo cuarto; es decir, porque tienen potencia infinita, que no puede darse en magnitud ni finita ni infinita, que es imposible.

omnem intelligentiam esse simpliciter a se, quia posuit omnem intelligentiam esse necessariam, sicut patet XII *Metaphysicae*; causatum autem ab alio est ex se non ens et de se possibile; quod autem est simpliciter necesse esse, nullo modo est possibile; non ergo posuit Aristoteles ista contradictoria, scilicet intelligentiam esse necessariam, quod plane posuit, et tamen eam esse causatam ab alio.

102. Dicitur etiam a quibusdam quod Aristoteles posuit intelligentiam esse infinitam; et ex hoc sequitur etiam quod ipsa sit a se, quia quod est ab alio est finitum. Antecedens probatur: quia XII *Metaphysicae* cap.4 repetit ostensum esse quod non convenit primum movens habere magnitudinem, quia habet potentiam infinitam, et finitum non habet potentiam infinitam. Post illud statim, in principio 5 capitis quaerit utrum ponendum sit unam talem substantiam aut plures, et determinat quod plures secundum numerum lationum; intentio ergo sua est, comparando conclusionem praecedentem ad conclusionem sequentem, quod plures sint substantiae sine magnitudine, quia infinitae potentiae. Item cap.5 post principium: "Palam, inquit, est quia tot substantias necesse est esse natura sempiternas et immobiles secundum se, et sine magnitudine propter praedictam causam", in 4 cap., scilicet habere potentiam infinitam, quia illa non potest esse in magnitudine nec finita, nec infinita, quia nulla est.

[100] Aristot., *Metaph.* XII c.7 (1072b10-15).
[101] Henricus Gand., *Quodl.* VI q.14 in corp. (f.253); *Summa* a.25 q.3 in corp. (II 390 n.16).
[102] Aristot., *Metaph.* XII c.7 (1073a4-12).
[103] Ibid., c.8 (1073a15).
[104] Ibid., c.8 (1073a37-b2).

103. Sin embargo, como a ningún autor hay que atribuirle una sentencia falsa o muy absurda si no consta expresamente de sus palabras o sigue evidentemente de ellas, y, como la proposición 'el ángel es ente por sí' no sólo es falsa —como es obvio—, sino también muy absurda —como se verá, su opuesta puede ser demostrada—, y ella no se lee expresamente en la letra de Aristóteles, no parece que se le atribuye razonablemente.

104. *Respuesta a la primera cuestión*: *La proposición 'el ángel es causable' es demostrable.*—Por lo tanto, respecto de esta menor: 'el ángel es causable', hago dos afirmaciones opuestas a lo predicho. Primera, que es demostrable; segunda, que fue concedida por Aristóteles.

Prueba de la primera: No pueden darse dos naturalezas intelectuales simplemente infinitas. Pero la naturaleza intelectual que es por sí, o no-causada, es simplemente infinita. Luego no pueden darse muchas naturalezas intelectuales simplemente incausadas. La primera naturaleza intelectual es incausada; de lo contrario, no sería la primera. Luego toda otra es causada.

105. La primera proposición de esta deducción —no pueden darse dos naturalezas intelectuales infinitas— se prueba ampliamente en la cuestión de la unidad de Dios [105]. Al presente bastará exponer brevemente una de las pruebas:

Cada una de tales naturalezas —infinitas— entendería a la otra perfectísimamente, es decir, en toda su inteligibilidad y comprensibilidad. Cada una amaría también a la otra en toda su ama-

[38] 103. Sed, quia nulli auctori imponenda est sententia falsa vel multum absurda, nisi habeatur expresse ex dictis eius vel sequatur evidenter ex dictis eius et, cum istud 'angelum esse ens a se' sit non tantum falsum, sicut patet, sed etiam valde absurdum, quia oppositum eius potest demonstrari, ut patebit, nec istud legatur expresse ex littera Aristotelis, non videtur hoc sibi rationabiliter imponi.

104. *Ad primam quaestionem*: *ista est demontrabilis.*—Dico ergo de ista minori 'angelus est causabilis', duo opposita praedictis: Primum, quod illa est demonstrabilis; secundum, quod illud fuit ab Aristotele concessum.

Primum probo sic: Non possunt esse duae naturae intellectuales simpliciter infinitae; sed quaecumque natura intellectualis, si est a se sive incausata, ipsa est simpliciter infinita; ergo non possunt esse plures naturae intellectuales simpliciter incausatae. Prima est incausata; alioquin non esset prima; ergo quaelibet alia est causata.

[39] 105. Prima propositio istius deductionis probatur diffusius in quaestione de unitate Dei; nunc tango unam probationem:

Quia utraque illarum intelligeret alteram perfectissime, tantum scilicet quantum ipsa est intelligibilis et comprehensibilis; et similiter una diligeret aliam quantum ipsa est diligibilis; et sic etiam utraque seipsam

[105] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.157-190 (II 222-243).

bilidad. Parejamente, cada una se comprendería y amaría a sí misma totalmente, es decir, cada una, tanto según su entendimiento como según su voluntad, sería beatificada en sí misma y en la otra. Ahora bien, que la misma potencia abarque simultáneamente dos objetos infinitamente adecuados es imposible, porque cada uno de los objetos se adecuaría totalmente a toda la virtud de la potencia. Más, una potencia no puede tener dos objetos igualmente primeros. Pero la esencia de una de las naturalezas sería el primer objeto de su entendimiento. Luego la esencia de la otra no lo sería. Pero tampoco sería su objeto secundario; siendo infinita como la primera, no sería posterior a ella en entidad ni, por consiguiente, en inteligibilidad. Es imposible asimismo que una potencia comprenda la esencia de la otra como la pròpia, sobre todo si la naturaleza propia no incluye eminentemente la naturaleza de la otra, ni depende esencialmente de ella ni es de su misma naturaleza; condiciones todas que son verdaderas respecto de Dios y de la inteligencia.

106. La segunda proposición de la deducción [106], es decir, la naturaleza que es por sí es infinita, aparece clara de la explicación arriba dada [107] de cómo el Filósofo prueba el poder infinito del primer motor por el hecho de que es potente por sí, lo que implica plenitud de poder.

107. *Respuesta a la segunda cuestión: Según Aristóteles, el ángel es causable. Lo enseña en la Metafísica.*—Prueba de la segunda

comprehendit et diligit; et ita utraque tam secundum intellectum quam secundum voluntatem beatificatur, tam in seipsa quam in alia; eamdem autem potentiam simul comprehendere duo obiecta adaequata infinite est impossibile, quoniam utrumque obiectum toti virtuti potentiae totaliter adaequatur; imo nec una potentia potest habere duo obiecta aeque prima; essentia autem istius esset primum obiectum sui intellectus, non ergo essentia illius erit primum obiectum istius; sed nec erit obiectum secundarium, quia non est entitate posterius quam si essentia illius, cum sit infinita sicut ista, nec per consequens est posterius ea in intelligibilitate. Potentiam etiam ita perfecte comprehendere essentiam alterius sicut propriam est impossibile, praecipue quando natura propria non includit eminenter naturam alterius, nec dependet essentialiter ab illa altera, nec est eiusdem speciei cum illa; quae omnia sunt vera in proposito de Deo, scilicet, et intelligentia.

106. Secunda propositio huius deductionis, scilicet quod natura, quae est a se est infinita, patet ex illo quod dictum est supra, qualiter Philosophus probat primum movens esse infinitae potentiae, quia est a se potens, et ideo habet plenitudinem potentiae.

[40] 107. *Ad secundam quaestionem: hoc concessit Aristoteles XII*

[106] Cf. *supra* n.104.

[107] Cf. *supra* n.87.

afirmación de que Aristóteles concedió la menor [108]: 'el ángel es causable'.

Prueba primera, por su intención en la *Metafísica* [109].

Concede que todas las cosas tienen orden esencial entre sí y, además, orden esencial a un primero. Ahora bien, lo infinito intensivamente no puede ser subordinado esencialmente a otro, ni como a fin— pues el bien infinito no es por otro bien, mientras el bien de todo el universo se halla subordinado de ambos modos, es decir, según el orden de los entes entre sí y según su orden al ser óptimo separado—, ni como a más principal, pues tiene virtud activa infinita. Por otra parte, según el mismo Aristóteles al fin del libro duodécimo, "los entes no quieren estar mal dispuestos; luego uno es el príncipe" [110].

108. Se replicará que Aristóteles admitió orden en los entes separados, porque la causa segunda, aunque no proceda causalmente de la primera, depende de ella, como sucede en las especies de los números y de las figuras [111].

109. Respuesta: Nada depende en el ser de algo de que no recibe ser en algún género de causa. Dígase otro tanto de la permanencia. No obsta lo de los números, pues el número, potencial o materialmente tomado, es parte del número mayor. Y la parte tiene razón de materia, como se dice en la *Metafísica* [112]: "Las partes son causas del todo como de que —*ex quo*—"; y en

Metaphysicae.—Secundum, scilicet quod Aristoteles concessit istam minorem, probo:

Et primo, ex intentione eius XII *Metaphysicae*.

Concedit enim omnia habere ordinem essentialem inter se et magis ordinem essentialem ad unum primum. Nunc autem, infinitum intensive non potest esse subordinatum essentialiter alicui alteri; nec sicut ad finem, quia bonum infinitum non est propter alterum bonum, bonum autem totius universi utroque modo se habet, et scilicet in ordine entium inter se et in ordine eorum ad optimum separatum; nec infinitum potest esse subordinatum alteri principaliori, quia habet virtutem activam infinitam; et etiam secundum ipsum in fine XII: "Entia non volunt male disponi; unus ergo princeps".

108. Respondetur quod Aristoteles ordinem concessit in entibus separatis, quia secunda causa dependet a prima, licet non sit causaliter ab ea, sicut est in speciebus numerorum et figurarum.

109. Contra hoc: Nihil est dependens ab aliquo in essendo, a quo non habet in aliquo genere causae esse; et similiter de permanentia, et non obstat illud de numeris, quia numerus minor potentialiter seu materialiter acceptus est pars maioris; pars autem habet rationem materiae, ut habetur V *Metaphysicae*: "Partes, inquit, totius ut ex quo causae sunt",

[108] Cf. *supra* n.104.
[109] ARISTOT., *Metaph.* XII c.10 (1075a18-19).
[110] ARISTOT., *Metaph.* XII c.10 (1076a-5).
[111] ARISTOT., *Metaph.* V c.2 (1013b18-25).
[112] Ibid., V c.2 (1013b18-25).

el mismo lugar se añade: "Las partes son como el sujeto de éstos." Sin embargo, el número menor, tomado actual y formalmente, no es parte del mayor, ni el número mayor depende de él así tomado.

110. Además, en el mismo libro duodécimo de la *Metafísica* [113] Aristóteles dice que el primer motor mueve en cuanto inteligible y apetecible. Pero lo inteligible y apetecible mueve sin ser movido, y Dios mueve como inteligible y apetecible la inteligencia a El próxima. Luego causa el entender de la inteligencia. Y tal entender, dicen ellos, es, según Aristóteles, la sustancia misma de la inteligencia. Luego Dios causa la sustancia misma de la inteligencia.

111. Si se objeta que tal mover es metafórico y no es propiamente causación, se replica: Toda intelección que no es idéntica al objeto, es causada por el objeto y, según el Comentador [114], parece que eficientemente. Aristóteles dice allí que "el baño mueve en la mente como eficiente, y fuera como fin".

112. *Lo enseña también en la Física.*—Dicha segunda afirmación [115] se prueba, en segundo lugar, por la intención de Aristóteles en el libro octavo, capítulo sexto, de la *Física* [116].

En este texto prueba que el motor de potencia infinita no puede mover inmediatamente. Pero es un hecho que el cielo se mueve. Luego inmediatamente es movido por un motor de potencia finita. Pero tal motor es la inteligencia motriz propia. Luego,

et idem ibidem "horum autem haec quidem quasi subiectum ut partes"; numerus vero minor actualiter et formaliter acceptus non est pars maioris, nec ab ipso sic accepto dependet maior in essendo.

110. Praeterea, in eodem XII cap.4 de primo movente dicit quod movet sicut appetibile et intelligibile; huiusmodi autem movent non mota, sic autem Deus movet intelligentiam sibi proximam; ergo causat intelligere ipsius intelligentiae; sed illud intelligere, ut isti dicunt, secundum Aristotelem est idem quod substantia intelligentiae.

111. Si dicatur quod illud movere est metaphoricum et non proprie aliquid causare, contra: omnis intellectio, quae non est eadem obiecto, causatur ab obiecto, et videtur quod effective, secundum Commentatorem ibi dicentem quod "balneum in mente movet, ut efficiens, et ut extra movet ut finis".

112. *Idem habet VIII Physicorum.*—Probatur idem, secundo, secundum intentionem Aristotelis VIII *Physicorum*:

Quia ibi probat quod movens infinitae potentiae non potest immediate movere; caelum movetur, igitur immediate ab aliquo movente potentiae finitae; illud autem est intelligentia propria motrix; vult ergo quod

[113] Aristot., *Metaph.* XII c.7 (1072a27-28).
[114] Averroes, *Metaph.* XII (II com.36).
[115] Cf. *supra* n.104.
[116] Aristot., *Physic.* VIII c.6 (259b32).

quiere decir, la inteligencia es finita; y, por consiguiente, no es por sí. Esta consecuencia fue mostrada más arriba [117].

113. Además, del mismo capítulo sexto de la *Física* se arguye así: El Filósofo dice en dicho pasaje que el motor de potencia infinita mueve el cielo con movimiento infinito, pero no inmediatamente, como se dijo [118]. Luego mediatamente, es decir, mediante la inteligencia. El Comentador [119] asegura que ésta es su intención; es decir, que un motor finito mueve el cielo inmediatamente, y el motor infinito mediatamente. Respecto del cielo, por lo tanto, hay dos motores ordenados.

Basándome en ello, arguyo: Siempre que hay diversos agentes esencialmente ordenados, o el segundo recibe el ser del primero —ejemplos el cielo y el fuego— o, si no recibe el ser, recibe alguna influencia de él —ejemplo, el báculo movido recibe de la mano el poder mover ulteriormente la pila —o, tercera alternativa, ambos influyen inmediatamente el mismo efecto, aunque en cierto orden, es decir, el primero más principalmente y el segundo menos principalmente —como el padre y la madre en la generación de la prole, según la opinión que considera activa a la madre.

Por lo tanto, pregunto: ¿De cuál de estos tres modos se hallan entre sí los dos agentes que mueven el cielo? No se hallan del tercer modo; de lo contrario, se seguiría inmediatamente que

illa sit finita et per consequens non a se. Haec consequentia est superius ostensa.

113. Praeterea, ex eodem VIII arguitur sic: Philosophus vult ibi quod movens infinitae potentiae moveat caelum motu infinito et non immediate, ut dictum est; ergo mediate, scilicet mediante intelligentia. Et hanc esse eius intentionem, scilicet movens finitum movere caelum immediate et movens infinitum mediate, dicit Commentator XII *Metaphysicae* commento 41; sunt igitur respectu caeli duo moventia ordinata.

Tunc arguo sic: Quandocumque sunt plura agentia essentialiter ordinata aut secundum accipit esse a primo; exemplum de caelo et igne; aut secundum, licet non accipiat esse a primo, tamen accipit aliquam influentiam: exemplum, baculus motum accipit a manu ut possit ulterius movere pilam; aut, tertio modo, ambo attingunt eumdem effectum immediate, sed ordine quodam, primum scilicet principalius et secundum minus principaliter, tamen ipsum eumdem effectum attingit: exemplum de patre et matre respectu generationis prolis secundum opinionem ponentem matrem esse activam.

Quaero, ergo, quo istorum trium modorum se habent ista duo agentia in movendo caelum? Non tertio modo, quia statim sequitur quod in aequali tempore, imo in eodem tempore moveat virtus finita et infinita, quia utraque attingit motum immediate tanquam proprium effectum. Si

[117] Cf. *supra* n.86-88.

[118] Cf. *supra* n.47.

[119] Averroes, *Metaph.* XII (II com.41).

la virtud finita e infinita mueven en tiempo igual e incluso en el mismo tiempo. Pues ambas causarían el movimiento inmediatamente como efecto propio. Si se hallan del segundo modo, como, según Aristóteles, nada recibe de la inteligencia otra cosa que su esencia, tenemos la conclusión intentada. Si se hallan del primer modo, tal modo se identifica con nuestra conclusión. Es claro, pues, que Aristóteles concibió tales agentes de tal manera ordenados, que el segundo procedería del primero, en cuyo caso el primero movería mediatamente y daría el ser y virtud al motor próximo. Y porque le daría perpetuamente tal ser y virtud, sería la causa de la perpetuidad en el movimiento, mientras la finitud de la virtud, que no es otra cosa que la naturaleza del ángel, sería la causa de la sucesión en el movimiento, por cuanto el móvil puede oponer resistencia a tal virtud finita, resistencia que sería imposible respecto de la virtud infinita.

114. *Lo confirman Averroes y Avicena.*—En tercer lugar, se prueba dicha afirmación segunda [120], es decir, que, según Aristóteles, el ángel es causable, por la intención de Averroes. Hablando de la intención de Aristóteles en el tratado *De substantia orbis* [121], escribe: "El cuerpo celeste no sólo necesita de la virtud que mueve en lugar, sino también de la que da el ser y la sustancia y permanencia eterna", etc. Después añade: "Dijeron algunos que él, es decir, Aristóteles, no dice que el cielo es causa agente, sino sólo causa motriz, lo que fue muy absurdo." Aristóteles, pues, sostuvo que el cielo es formalmente necesario como las inteligencias, porque dijo universalmente que toda sustancia sempiterna es formalmente necesaria; consta claramente de la *Meta-*

detur secundum, cum nihil secundum Aristotelem recipiat ab intelligentia aliud ab eius essentia, habetur propositum. Si detur primum, patet quod hoc est propositum. Patet, ergo, quod Aristoteles sic intellexit ista agentia esse ordinata quod secundum esset a primo, et tunc primum movet mediate et dat esse et virtutem proximo moventi; et quia perpetuo dat illud esse et virtutem, ideo est causa perpetuitatis in motu; finitas autem virtutis, quae non est aliud a natura angeli, est causa successionis motus, quia illi virtuti potest esse aliqua resistentia in mobili, quae non posset esse virtuti infinitae.

[42] 114. *Idem habet ex intentione Averrois et Avicennae.*—Tertio, probatur hoc idem ex intentione Averrois, qui de intentione Aristotelis loquens in tractatu *De substantia orbis*, cap.3 dicit sic: "Corpus caeleste non indiget tantum virtute movente in loco, sed etiam virtute largiente esse et substantiam suam et permanentiam aeternam", etc. Et post: "dixerunt quidam ipsum, scilicet Aristotelem, non dicere causam agentem caelum, sed tantum causam moventem, et illud fuit valde absurdum". Ita posuit Aristoteles caelum esse formaliter necessarium sicut intelligentias, quia universaliter omnem substantiam sempiternam dicit formaliter esse

[120] Cf. *supra* n.104.

[121] AVERROES, *De substantia orbis* [c.2].

física, libro nono, capítulo octavo [122]: "Nada sempiterno es en potencia", etc.; consta también suficientemente su intención sobre este punto de la *Metafísica*, libro duodécimo, capítulo séptimo [123]. Luego es conforme con su intención el que Dios sea la causa del ser y de la sustancia de la inteligencia, como, según Averroes, es conforme con su intención el que Dios sea la causa del ser y de la sustancia del cielo.

115. Es también idéntica la intención expresa de Avicena [124], es decir, que toda inteligencia es causada por el primero. Y acaso no sólo no contradice a Aristóteles en este punto, sino que explica el modo y el orden de la producción que Aristóteles no explicó. Si se dice que Aristóteles opinó que toda inteligencia es producida inmediatamente por el primero, Avicena lo contradiría en cuanto al orden, pero no en cuanto a la conclusión intentada, es decir, que la inteligencia es producida; en este punto estarían acordes. Respecto del modo de la causación, se sabe que Avicena no la concibió por movimiento o cambio o novedad; según él, todo el ser de la inteligencia procedería siempre del primero y en diversidad de esencia, a la manera en que, según nosotros, el Hijo procede siempre del Padre en la misma esencia y como, según Aristóteles [125], la luz de los cuerpos conspicuos, que nunca caen en la sombra de otro cuerpo, es decir, de los cuerpos que causan sombra en el universo, sería sempiterna. Sin embargo, tal luz sería causada

necessariam, ut patet IX *Metaphysicae*, cap.7: "Est autem potentia nihil sempiternum", etc.; et XII *Metaphysicae* satis habetur intentio eius de hoc cap.5. Ergo ita staret cum intentione eius quod Deus esset causa esse et substantiae ipsius intelligentiae, sicut secundum Averroem fuit intentio eius de caelo.

115. Praeterea, haec est intentio Avicennae expresse IX *Metaphysicae* cap.4: quod omnis intelligentia causata est a Primo; et forte in hoc non solum non contradicit Aristoteli, sed explicat illud de modo et ordine productionis, quod Aristoteles non explicavit. Et si dicatur Aristotelem posuisse omnem intelligentiam a primo immediate productam, tunc Avicenna quantum ad ordinem quem ponit contradicit ei, sed ad propositum, quod intelligentia sit producta, habetur concordia. De modo autem illius causationis satis haberi potest ex intentione Avicennae quoad hoc, scilicet quod non posuit eam per motum vel mutationem vel cum aliqua novitate, sed quod totum esse intelligentiae semper esset a primo et in diversitate essentiae, sicut nos ponimus quod Filius est a Patre semper in eadem essentia, et sicut, secundum Aristotelem, sempiternum est lumen in illis corporibus perspicuis quae nunquam cadunt in umbra alicuius corporis, scilicet corporum causantium umbram in universo; et tamen illud lumen perpetuum in corporibus illuminatis poneretur a sole effective; non enim

[122] ARISTOT., *Metaph.* IX c.8 (1050b7-10.15-30).
[123] ARISTOT., *Metaph.* XII c.7 (1072b10-15).
[124] AVICENNA, *Metaph.* IX c.4 (104v-105r).
[125] ARISTOT., *De caelo* II c.7 (289a12-35); *Maeteorol.* I c.4 (341b-342a3).

por el sol; no puede ser formalmente *per se*; de lo contrario, no sería de la misma naturaleza que la luz en la parte a veces no iluminada de los cuerpos, que, siendo nueva, es ciertamente causada por el sol; lo que es causado no es de la misma naturaleza que lo que es *a se* [126].

116. Por lo tanto, cuando se prueba, según la intención de Aristóteles, que el ángel no es causado, porque según él es formalmente necesario, respondo: Aristóteles no dijo que lo causado y lo formalmente necesario repugnan entre sí. Pues en la *Metafísica* [127] dice: "Es necesario que los principios de los seres sempiternos sean siempre verísimos, porque son la causa de la verdad de los otros." Luego admitió que los seres sempiternos, según él formalmente necesarios, tienen principios. Asimismo, en la *Metafísica,* en el capítulo *sobre lo necesario,* dice [128]: "Nada prohibe que sean otras las causas de algunos seres necesarios." Ello aparece también manifiesto de las verdades del principio y de la conclusión si el principio es la causa de la verdad de la conclusión.

117. Al argumento "lo causado es de sí no-ente, pero capaz de ser propiamente" [129], habría que contestar: No es de sí ente o más bien no es ente por sí; es decir, no es necesario que al causado competa la no-entidad, sino la negación del modo de ser que consiste en ser por sí. Esta negación es composible con lo necesario, aunque la negación de la entidad no lo sea.

lumen illud diceretur a se formaliter, quia tunc non esset eiusdem rationis cum lumine in illa parte, quae aliquando non illuminatur, nam illud lumen, cum sit novum, certum est quod causatum est a sole; quod autem causatum est, non est eiusdem rationis cum eo quod est a se.

[43] 116. Quando ergo probatur, secundum intentionem Aristotelis, angelum non esse causatum, quia secundum ipsum est formaliter necessarium, dico: quod ipse non posuit ista inter se repugnare: causatum et formaliter necessarium, cum dicat II *Metaphysicae*: "Sempiternorum principia semper esse verissima necesse est, quia sunt aliis causa veritatis". Sempiterna ergo, quae ipse posuit formaliter necessaria, concessit principia habere. Item V *Metaphysicae,* cap. *de necessario*: "Nihil prohibet necessariorum quorumdam esse alteras causas". Hoc etiam patet in veritatibus principii et conclusionis, si tamen principium sit causa conclusionis in essendo verum.

117. Cum arguitur 'causatum est de se non ens, sed possibile esse proprie', dicendum esset: quod non est de se ens vel magis, non est a se ens; ita quod causato non oportet quod competat aliqua non entitas, sed negatio modi essendi qui est a se esse; et ista negatio est compossibilis necessario, licet negatio entitatis non sit compossibilis ei.

[126] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.8 n.232-262 (IV 282-302).
[127] Aristot., *Metaph.* II c.1 (993b26-30).
[128] Aristot., *Metaph.* V c.5 (1015b9-15).
[129] Cf. *supra* n.101.

118. En cuanto al dicho "lo causado es de sí posible" [130], hay que observar: Si se entiende de la potencia que es diferencia del ser opuesta al acto, tal potencia no se encuentra necesariamente en el causado, sino en el causado con novedad. Pero la conexión de la causación y de la novedad no fue necesaria para Aristóteles, como tampoco lo es para los teólogos, que afirman que Dios pudo haber producido algo *ab aeterno*. Y, sin embargo, todo lo causado es posible, es decir, es objeto del poder causativo. Aunque esta posibilidad repugne a la necesidad por sí, no repugna, según Aristóteles, a la necesidad formal.

119. La sentencia que se atribuye o impone a Aristóteles [131], referente a la infinidad de la inteligencia, debe rechazarse; la sentencia contraria es la verdadera, demostrable en sí y demostrada anteriormente por su intención [132].

120. *Respuesta a los textos aducidos en contra.*—Por lo tanto, respondo a los textos suyos que se aducen para imponerle esta sentencia.

Respuesta al primero [133]: La última conclusión del capítulo cuarto no es que el primer motor es sin magnitud porque es de poder infinito. Después de ella se cuasi recita otra conclusión, como anteriormente mostrada, es decir, que es "impasible e inalterable". Pues todos los otros movimientos son posteriores al movimiento local [134]. No es sustancia móvil según lugar, lo que puede probarse por lo predicho en el mismo lugar. Después concluye:

118. Quod etiam dicitur quod causatum est de se possibile, si intelligitur de potentia quae est differentia entis opposita actui, talis potentia non necessario invenitur in causato, nisi quod causatur cum novitate; non autem necessarium fuit apud Aristotelem connexio causationis et novitatis, sicut nec apud illos theologos qui dicunt Deum posse produxisse aliquid ab aeterno; est tamen omne causatum possibile, hoc est, obiectum potentiae causativae; sed ista possibilitas, licet repugnet necessitati a se, non tamen secundum Aristotelem repugnat necessitati formali.

119. Ad aliud, cum imponitur Aristoteli de infinitate intelligentiae, oppositum est verum, et etiam in se demonstrabile, et ostensum est prius quod sit de eius intentione.

120. *Ad adducta in contrarium.*—Ad illas ergo auctoritates eius pro hoc adductas.

Ad primam: Conclusio ultima 4 cap. non est illa quod primum est sine magnitudine, quia infinitae potentiae, sed post illam sequitur alia conclusio, quasi recitata, ut prius ostensa, scilicet: "quod est impassibilis et inalterabilis; omnes enim alii motus sunt posteriores illo, qui est secundum locum". Haec ille. Non est autem illa substantia mobilis secundum locum, quod probari potest ex praehabitis ibi; et tunc concludit:

[130] Cf. ibid.
[131] Cf. *supra* n.102.
[132] Cf. *supra* n.104-116.
[133] ARISTOT., *Metaph.* XII c.7 (1073a2-12), donde se dice que el primer motor no puede tener magnitud porque tiene poder infinito. Cf. *supra* n.102.
[134] Ibid., XII c.7 (1073a10).

Luego no es móvil con algún movimiento posterior, luego es inalterable. Y sigue el comienzo del capítulo quinto: "Si hay una sustancia de este tipo o más de una", etc. [135]. Es decir, esta conclusión se refiere al ser inalterable del que se habló inmediatamente antes. No se refiere al ser del poder infinito, del que se habló en el párrafo precedente. ¿Qué secuencia de discurso habría en que tal ser se refiriese a la condición preestablecida mediatamente y no a la que se establece inmediatamente antes?

Cabría decir también que, si se refiere a la condición mediatamente propuesta, debe referirse a lo dicho en la conclusión; es decir, que no tiene magnitud. Concedo que hay muchos seres sin magnitud, como hay muchos seres inalterables e impasibles.

121. Al otro texto [136] respondo: La negación puede concluirse de algo por tantos medios *propter quid* cuantas son las causas de la repugnancia a la afirmación opuesta que pueden darse en él. Si la causa adecuada de la repugnancia es una, ella sería el medio adecuado para mostrar la negación. Ahora bien, la infinidad intensiva es una causa de la repugnancia a tener magnitud, pero no es la causa adecuada. La causa adecuada es el poseer intelectualidad sin materia. Hay que unir ambas, la intelectualidad y la inmaterialidad, para tener un medio suficiente. Como no basta la intelectualidad sola, según la mente de Aristóteles —piénsese en el hombre—, no basta tampoco la inmaterialidad —ello aparece claro en el caso del cielo.

ergo non est mobilis aliquo posteriori motu, et ita inalterabilis. Et tunc, sequitur principium 5 cap.: "Utrum autem unam talem, etc. Ita quod talis ista refertur ad esse inalterabile, de quo immediate praecessit sermo. Non autem refertur ad esse potentiae infinitae, de quo fuit sermo in praecedente. Quae enim continuatio esset sermonis quod esse tale referatur ad conditionem prius habitam mediate et non ad illam quae prius immediate habetur?

Vel posset dici quod, si tale referatur ad illam conditionem mediate propositam, referenda est ad illud quod fuit in conclusione, scilicet non habere magnitudinem; et concedo quod plures sunt tales sine magnitudine, sicut plures sunt inalterabiles et impassibiles.

121. Ad aliam auctoritatem dico: Quod negatio potest per tot media 'propter quid' de aliquo concludi, quod possunt esse in ipso causae repugnantiae ad affirmationem oppositam; et si aliquid unum sit causa adaequata repugnantiae, illud erit medium adaequatum ad ostendendum talem negationem; infinitas autem intensiva est una causa repugnantiae ad habere magnitudinem, sed non adaequata; habere autem intellectualitatem sine materia est ratio adaequata. Ista autem duo oportet coniungi, scilicet intellectualitatem et immaterialitatem, ad habendum medium sufficiens, quia sicut non sufficit intellectualitas sola secundum mentem Aristotelis, sicut patet in homine, sic nec immaterialitas, sicut patet in caelo.

[135] Ibid., c.8 (1073a15).

[136] Ibid., c.8 (1073a30), donde se dice que hay tantas sustancias de naturaleza sempiterna e inmóviles de sí y sin magnitud por la razón dada. Cf. *supra* n.102.

122. Por lo tanto, a este texto respondo: El no tener magnitud puede concluirse de la infinidad del poder. Se concluye de hecho en el capítulo cuarto, en la conclusión penúltima [137] y en la *Física*, libro octavo [138]. Puede concluirse también de la inmaterialidad con intelectualidad. El puro intelectual no puede tener magnitud; la forma intelectual es inextensible. Pero, si un ser intelectual es cuantitativo, tiene materia perfeccionada por la forma intelectual. Y recibe cantidad, no por razón de la intelectualidad, sino por razón de la materialidad a la que, como en el caso del hombre, la forma intelectual perfecciona. Luego la proposición 'la naturaleza que tiene poder infinito no tiene magnitud', es verdadera. Lo es también esta otra: 'La naturaleza intelectual que no tiene materia no tiene magnitud'. Por lo tanto, en el lugar citado, hacia el final del capítulo cuarto [139], se prueba que el primer motor no tiene magnitud, porque tiene poder infinito. Pero este medio no es adecuado al predicado. En el capítulo tercero [140], en cambio, después del principio, se dice que es necesario que las sustancias inmóviles sean sin materia, porque es necesario que sean sempiternas, y si algo es sempiterno en acto, es sin materia en acto. Más adelante, al principio del capítulo cuarto [141], se dice cómo estas sustancias motoras son naturalezas intelectuales.

123. De ello se obtiene el segundo medio para remover la magnitud, es decir, 'ser intelectual sin materia'. Este medio es

[45] 122. Ad istam ergo auctoritatem dico: quod non habere magnitudinem potest concludi ex infinitate potentiae, et sic concluditur ibi, cap.4, conclusione penultima et etiam concluditur VIII *Physicorum*. Potest etiam concludi ex alio, scilicet immaterialitate cum intellectualitate; purum enim intellectuale non potest habere magnitudinem, quia forma intellectualis non est extensibilis, sed si aliquod intellectuale sit quantum, habet materiam quae perficitur a forma intellectuali; et tunc recipit quantitatem, non ratione intellectualitatis, sed ratione materialitatis, quam perficit forma intellectualis, sicut est in homine. Haec ergo est vera 'natura habens infinitam potentiam non habet magnitudinem'; et haec 'natura intellectualis non habens materiam non habet magnitudinem'. Ibi ergo, versus finem 4 capitis, probatur non habere magnitudinem per habere potentiam infinitam, sed illud non est medium adaequatum respectu praedicati: ibi autem cap.3, post principium, habetur de substantiis immobilibus quod oportet eas esse sine materia, sempiternas enim eas esse oportet. Et si aliquid est actu sempiternum, ergo actu sine materia; et postea, in principio 4 capitis habetur quomodo istae substantiae moventes sunt naturae intellectuales.

123. Ex istis habetur secundum medium ad removendum magnitudinem, quod est esse intellectuale sine materia; et istud est medium

[137] Aristot., *Metaph.* XII c.7 (1073a2-12).
[138] Aristot., *Physic.* VIII c.10 (266b7-8).
[139] Aristot., *Metaph.* XII c.7 (1073a2-12).
[140] Ibid., c.6 (1071b21).
[141] Ibid., c.7 (1072b16-25).

adecuado al predicado. Luego, cuando en el capítulo cuarto [112] se dice que es necesario que por la razón predicha se den tantas sustancias sin magnitud, ello debe entenderse de la causa adecuada, es decir, de la intelectualidad sin materia, de la que se habló al principio del capítulo tercero [113] y al principio del capítulo cuarto [114]. No debe entenderse de la proposición que aparece al final del capítulo cuarto [115], referente a la infinidad del poder. Ni parece que ello destruya la letra, pues la intelectualidad inmaterial es la causa propia; más, la causa adecuada del predicado. El tener poder infinito, o no es su causa, o no es su causa adecuada, pues el predicado conviene a toda inteligencia, y el medio, el tener poder infinito, sólo conviene a Dios, a quien sea dado todo honor y gloria por los siglos de los siglos.

adaequatum respectu praedicati. Quando, ergo, dicitur cap.4 quod oportet tot substantias esse sine magnitudine propter causam praedictam, hoc debet intelligi de illa causa adaequata, quae scilicet est intellectualitas sine materia, quae dicta est in principio tertii capituli et in principio quarti capituli; non autem debet referri ad illam propositionem quae tacta est in fine de infinitate potentiae. Nec hoc videtur destruere sententiam litterae, cum intellectualitas immaterialis sit propria causa, imo adaequata, respectu praedicati; hoc autem quod est habere infinitam potentiam, vel non est eius causa, vel non adaequata, quia praedicatum omni intelligentiae convenit, medium autem convenit soli Deo. Cui honor est et gloria in saecula saeculorum.

[112] Ibid., c.8 (1073a30).
[113] Ibid., c.6 (1071b21).
[114] Ibid., c.7 (1072a20-25).
[115] Ibid., c.7 (1073a2-12).

CUESTION VIII

Si el Hijo o el Verbo divino tiene alguna causalidad propia respecto de la criatura

Resumen.—No hay acción *ad extra* propia del Verbo. Ello se prueba por las autoridades de Agustín y de Dionisio y por la autoridad del Evangelio, que dice: *Todo lo que hace el Padre lo hace con el Hijo.* Luego el Hijo no tiene razón propia de actuar. La razón de actuar informa al supósito agente o es idéntica a él, y de ninguno de estos modos se halla el Hijo en el Padre, o viceversa. Además, ello se prueba *a priori*: El principio formal de la acción en Dios es el entendimiento y la voluntad, o los actos de estas potencias, o de una de ellas. Ahora bien, el entendimiento y la voluntad, lo mismo que sus actos, se dan igualmente en las tres personas.

Hay orden de origen entre el Padre y el Hijo en la causación, porque el Padre la tiene por sí y el Hijo la posee del Padre. Por eso, en Juan 5, Cristo se niega a sí mismo la autoridad primaria de causar *a se.* Tal autoridad se la atribuye al Padre, asumiendo para sí una subautoridad. Otro tanto debe decirse del Espíritu Santo en relación al Padre y al Hijo. Ninguna relación a la criatura puede ser incluida *per se* en el constitutivo del Verbo. De lo contrario, tal relación sería real y necesaria, lo que repugna.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—Se pregunta si el Hijo, o el Verbo divino, tiene alguna causalidad propia respecto de la criatura.

Se arguye que tiene [1]:

El arte dice relación de causalidad al artefacto, y la idea a lo ideado. Pero al Verbo divino compete propiamente el ser arte y el

QUAESTIO VIII

Utrum Filius vel Verbum divinum habeat causalitatem aliquam propriam respectu creaturae

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.* — Quaeritur utrum Filius vel Verbum divinum habeat causalitatem aliquam propriam respectu creaturae.

Arguitur quod sic:

Quia ars dicit respectum causalitatis ad artificiatum et idea ad ideatum;

[1] Esta cuestión es la segunda respecto del extremo al que conviene la relación *ad extra*. Cf. *supra Quodl.* q.7 n.2 Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.1 q.1 (ed. Vivès XI 6-45); I d.27 (VI 63-106); d.10 (IV 339-366); d.12 (V 25-64).

poseer en sí las ideas de todos los factibles. Luego dice relación de causalidad al artefacto y a lo ideado.

La menor aparece clara de Agustín [2]: "El Verbo perfecto, al que no falta nada, es arte del omnipotente y sabio Dios." Estas palabras prueban la primera parte de la menor. Y prosigue: "Lleno de todas las razones vivientes inconmutables"; estas otras palabras prueban la segunda parte de la menor, pues por 'razones' entiende 'ideas', como aparece claro de su intención [3]. A continuación añade: "Dios conoce todas las cosas que hizo por El." Estas palabras se refieren a ambas partes de la menor y deben entenderse así: Dios conoce las razones de los artefactos como en el arte en que relucen.

2. Se arguye en contra:

Agustín [4], hablando del Hijo encarnado, dice: "No pudo ser enviado por el Padre sin el Espíritu Santo." Después de algunas líneas añade: "Acaso alguien piensa que decimos también que el Hijo fue enviado por sí mismo; pues la concepción de María y el parto es operación de la Trinidad, por cuya causación son producidas todas las cosas." Concede implícitamente esta conclusión al responder a la objeción que puede hacerse contra ella, diciendo: "¿Cómo el Padre envió al Hijo si el Hijo mismo se envió? A lo cual respondo primeramente", etc.

sed Verbo divino competit proprie esse artem et habere in se ideas omnium factibilium; ergo etc.

Minor patet per Augustinum VI *De Trinitate* cap.9 vel 39: "Verbum, inquit, perfectum, cui non deest aliquid, est ars quidem omnipotentis et sapientis Dei"; hoc pro prima parte minoris. Et sequitur: "Plena omnium rationum viventium incommutabilium"; et hoc pro secunda parte minoris, quia per rationes illas intelligit ideas, ut patet ex intentione eius 83 *Quaestionum,* quaestione 46, et sequitur ibi: "Novit Deus omnia, quae fecit per ipsum"; hoc pro utraque parte minoris, intelligendo sic: novit tanquam in arte in qua relucent rationes artificiatorum.

[2] 2. Ad oppositum:

Augustinus II *De Trinitate* cap.5 loquens de Filio incarnato: "Mitti, inquit, a Patre sine Spiritu sancto non potuit", et sequitur paucis interpositis: "Fortasse aliquis cogitat, ut dicamus etiam a seipso missum esse Filium, quia ille Mariae conceptus et partus operatio Trinitatis est, qua causante, omnia causantur". Et istam conclusionem concedit implicite, cum respondet ad obiectionem quae posset fieri contra eam, dicens: "Quomodo, inquit, Pater Filium misit, si ipse se misit? Cui primo respondeo", etc.

[2] AUGUST., *De Trin.* VI c.10 n.11: PL 42,931.
[3] AUGUST., *De diversis quaest.* 83 q.46 n.2: PL 40,30.
[4] AUGUST., *De Trin.* II c.5 n.8.9: PL 42,849-850.

3. En el mismo lugar entiende también que la encarnación fue obra de una e idéntica operación del Padre y del Hijo inseparablemente —y también, desde luego, del Espíritu Santo.

4. Además, el mismo Agustín escribe[5]: "Con plena confianza diría que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, de una sustancia, el Dios creador, la Trinidad omnipotente, operan inseparablemente."

5. *Respuesta a la cuestión.*—Esta cuestión, planteada universalmente, puede entenderse de toda la causalidad que conviene a Dios respecto de la criatura. Pero los argumentos se refieren particularmente a la causalidad eficiente.

Por lo tanto, primero hay que inquirir sobre la causalidad eficiente, y hay que investigar tres puntos: Primero, si alguna razón formal de causar es propia del Verbo; segundo, si algún modo u orden en la causalidad o en el causar le es propio; tercero, si alguna relación de causalidad o alguna relación suya a la criatura está incluida *per se* en su propiedad constitutiva.

ARTICULO 1

Si alguna razón formal de causar es propia del Verbo

1. Respuesta negativa. Tres pruebas

6. *Primera, por autoridad.*—Respecto del primer punto puede decirse que ninguna razón formal de actuar *ad extra* le es propia.

3. Item ibidem, intelligit istam incarnationem una eademque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam, non utique inde separato Spiritu sancto.

4. Item, idem lib.IV cap.22 vel 38: "Plane fidenter dixerim Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unius eiusdemque substantiae, Deum creatorem, Trinitatem omnipotentem inseparabiliter operari".

[3] 5. *Ad quaestionem.*—Quaestio ista, generaliter proposita, intelligi potest de quacumque causalitate quae Deo convenit respectu creaturae; sed argumenta magis tangunt de causalitate effectiva.

De ista ergo causalitate, primo inquirenda, sunt tria videnda: Primo, utrum aliqua ratio formalis causandi sit propria Verbo. Secundo, utrum aliquis modus vel ordo in causalitate seu causando sit proprius sibi. Tertio, utrum aliquis respectus causalitatis vel aliquis suus respectus ad creaturam includatur per se in eius proprietate constitutiva.

ARTICULUS 1

Utrum aliqua ratio formalis causandi sit propria Verbo

1. Sententia negans ostenditur tripliciter

6. *Primo, auctoritate.*—De primo, dici potest quod non est propria sibi aliqua ratio formalis agendi ad extra. Et hoc potest tripliciter ostendi:

[5] Augustin., *De Trin.* IV c.21 n.30; PL 42,909.

Ello puede mostrarse de tres modos: Por autoridad; por razón *a posteriori,* y por razón *a priori.*

La autoridad es de Agustín[6], quien dice: "Respecto de la criatura, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un principio, como un creador y un Dios." Ello muestra que, como en ellos hay una deidad formal por la que se dicen un Dios, así hay una razón formal de causar y principiar, por la que se dicen un creador y un principio. Lo mismo dice Dionisio[7]: "Todos los causables son comunes a toda la divinidad."

7. *Segunda prueba, por razón* a posteriori.—La razón *a posteriori* se toma del acto de causar del que el Salvador dice en Juan[8]: *Todo lo que El,* es decir, *el Padre, hace, lo hace similarmente el Hijo.* Las palabras *todo lo que* indican claramente que el Padre y el Hijo no se hallan en el hacer como causa universal y particular respectivamente —como, por ejemplo, el sol y el padre en la generación del animal—. La partícula *lo* —en *lo hace*— indica que no son causas diversas de diversos efectos, sino una causa de los mismos efectos. El verbo *hace* manifiesta que no se hallan como agente y como razón de hacer respectivamente; la razón de hacer no hace propiamente. El término *similarmente* muestra claramente que en el hacer no se hallan como causa superior y causa inferior, que no actúa por virtud propia, sino por virtud de otro; es decir, dependientemente de él y, en comparación a él, im-

Primo, auctoritate; secundo, ratione sumpta a posteriori, et tandem ratione sumpta a priori.

Auctoritas est Augustini V *De Trinitate* 14 vel 34 ubi dicit sic: "Ad creaturam Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unum principium, sicut unus creator et unus Deus". Ex hoc videtur quod, sicut est in eis una formalis deitas per quam dicuntur unus Deus, sic est una formalis ratio causandi et principiandi per quam dicuntur unus Creator et unum principium. Hoc idem vult Dionysius *De Divinis Nominibus,* dicens: "Communia toti divinitati sunt causabilia omnia".

[4] 7. *Secundo, ratione sumpta a posteriori.* — Ratio a posteriori sumitur ab actu causandi, de quo actu ait Salvator, *Joan.* 5: "Quaecumque ille, scilicet Pater, fecerit, haec et Filius similiter facit". Per hoc quod ait "quaecumque", patet quod non se habent Pater et Filius in agendo sicut causa universalis et particularis, sicut sol et pater in generatione animalis. Ex hoc quod ait "haec", patet quod non sunt causae variae respectu aliorum causatorum, sed eorumdem. Ex hoc quod ait "facit", patet quod non se habent sicut agens et ratio agendi; ratio quippe agendi non proprie agit. Ex eo quod ait "similiter", patet quod non habent se in agendo sicut causa superior et inferior, quae non agit virtute propria sed virtute alterius, puta dependenter et imperfecte respectu eius; nec etiam agunt sicut duae causae partiales continentes unam causalitatem

[6] Augustinus, *De Trin.* V c.14 n.15: PL 42,921.

[7] Ps. Dionysius, *De divinis nom.* c.2 n.1; PG 3,638.

[8] Io 5,19.

perfectamente. Tampoco actúan como dos causas parciales de la misma especie —como dos hombres que llevan la nave—, o de especie distinta —como, según algunos, el entendimiento agente y el fantasma en la moción del entendimiento posible—, que constituirían una causalidad completa. Pues en las causas parciales no puede decirse que una de ellas causa completamente; ambas causan completa y totalmente, cada una sólo disminuida y parcialmente. Por eso es más propio decir que cada una coactúa con la otra que el decir que cada una causa el efecto. Además, las dos causas no producen el efecto de modo totalmente similar.

Por lo tanto, excluidas estas diferencias e imperfecciones, Cristo entendió que el Padre y el Hijo —y por igual razón toda la Trinidad— causan simultáneamente y con igual perfección y completud todos los efectos. Síguese que el Verbo no tiene razón propia de causar.

8. Prueba de esta consecuencia: Ningún supósito obra formalmente si no se halla en acto por su razón formal de actuar, sea que la tenga como informante, como acontece en las criaturas —Aristóteles [9] concluye que el alma es acto y forma del cuerpo porque es el principio de las operaciones del cuerpo animado—, sea que se identifique totalmente con ella, como sucede en la simple forma subsistente, la cual en su totalidad es inmediatamente lo que es [10] y, por ello, actúa toda. Ahora bien, lo que es propio de una persona no puede ser acto de otra de ninguno de

completam, sive sint eiusdem rationis ut duo trahentes navem, sive sint alterius rationis ut intellectus agens et phantasma, secundum aliquos, in movendo intellectum possibilem; quia in talibus neutra causa potest dici complete facere, sed ambae faciunt complete et totaliter, utraque autem per se non nisi diminute et partialiter; unde magis proprie dici potest utraque alteri coagere quam facere effectum; similiter tales duae causae non omnino similiter causant effectum.

His ergo differentiis et imperfectionibus exclusis, intellexit Christus quod Pater et Filius, et pari ratione tota Trinitas, quaecumque causata simul causant et hoc aeque perfecte et complete. Ex hoc sequitur quod Verbo non est propria aliqua ratio formalis agendi.

8. Consequentia ista probatur: Nullum suppositum formaliter agit nisi sit actu per illud quod est sibi formaliter ratio agendi; et intelligo sic: vel quod habeat illud tanquam formam informantem, ut est in creaturis, propter quod Aristoteles II *De Anima* concludit animam esse actum et formam corporis, quia est principium quo conveniunt ei operationes corporis animati; vel sic quod illud quod est principium agendi sit omnino idem supposito agenti, sicut est in forma simplici subsistente, quae se tota statim est illud quod est, ex VIII *Metaphysicae,* et ita se tota agit. Nunc autem, illud quod est proprium uni personae non potest esse actus alterius personae, nec primo modo, nec secundo modo, sicut vult Augustinus VII *De Trinitate* cap.4 vel 9, ubi vult quod "Pater non potest esse

[9] Aristot., *De anima* II c.1 (412a20).

[10] Aristot., *Metaph.* VIII c.6 (1045b23-24).

estos modos, como dice Agustín [11]: "El Padre no puede ser sabio con sabiduría generada." Luego síguese que, si la razón formal de actuar con alguna acción es propia de una persona, otra persona no actúa con ella.

9. *Objeción y respuesta.*—Si se objeta a esto, según una opinión [12], que las tres personas tienen en su entendimiento común y esencial un verbo que es el principio formal cuasi próximo de causar —la esencia sería el principio cuasi remoto—, pero que el Padre tiene tal verbo de sí, como diciéndolo, y el Hijo y el Espíritu Santo sólo lo tienen del Padre, quien dice un único verbo en lugar de todos para perfeccionar el entendimiento esencial, y que algo parejo debe decirse del Espíritu Santo respecto de la voluntad:

Respondo: Es cierto que el Padre no tiene el Verbo como acto suyo formal del segundo modo indicado [13]. Luego sólo lo tiene como correlativo o cosustancial, aunque distinto en supósito. Pero ninguno de los dos modos de tener [14] basta para decir que el que se halla así actúa formalmente con esta acción cuyo principio formal propio es. Pues ninguno de los dos modos de tener salva que este principio formal sea tenido como forma o como acto, lo que, sin embargo, se requiere para que quien lo tiene pueda decirse que actúa con tal acción. Esto aparece claro en las criaturas, no sólo en las correlativas, sino en cualesquiera criaturas distintas, comparadas hipostáticamente a la misma acción.

sapiens sapientia genita". Sequitur, ergo, si illud quod est ratio formalis agendi in aliqua actione sit proprium uni personae, quod alia persona non agit formaliter illa actione.

[5] 9. *Obiectio solvitur.*—Si dicatur ad illud, secundum unam opinionem, quod tres personae in suo intellectu communi et essentiali habent unum verbum, quod est formale principium causandi quasi proximum et essentia quasi remotum; sed Pater habet illud verbum a se, quasi dicendo ipsum, Filius et Spiritus sanctus habent ipsum a solo Patre, qui vice omnium unicum verbum dicit ad perficiendum intellectum essentialem; et similiter dicitur de Spiritu sancto, respectu voluntatis.

Contra: certum est quod Pater non habet Verbum ut actum suum formalem, altero praedictorum modorum; ergo tantummodo habet ipsum ut correlativum vel consubstantiale, distinctum tamen in supposito. Sed neuter modus habendi sufficit ad hoc ut sic habens dicatur formaliter agere ista actione, respectu cuius illud quod sic habetur est proprium formale principium; quia neuter modus habendi salvat hoc principium formale haberi tanquam formam vel actum habentis, quod tamen requiritur ad hoc quod habens posset dici agere tali actione. Istud patet de creaturis, non tantum de correlativis sed quibuscumque distinctis, hypostatice comparatis ad eamdem actionem.

[11] Augustin., *De Trin.* VII c.1 n.2: PL 42,935.

[12] Henricus Gand., *Quodl.* VI q.2 (f.219A-B); *Summa* a.60 q.4 ad 1 (III 1099 n.7-9); q.10 (1112-13 n. 7-9).

[13] Cf. *supra* n.8.

[14] Cf. ibid.

10. *Prueba tercera, por razón* a priori. *Por un medio propio.*— En tercer lugar, se arguye por una razón *a priori.*

Primero, por un medio propio: En Dios, la razón formal y próxima de causar es el entendimiento o la voluntad, o un acto del entendimiento o de la voluntad. Pero el entendimiento de las tres personas es idéntico e idéntica su voluntad; y su acto de entender y de querer es, por lo tanto, totalmente idéntico; y su objeto, sea primario o secundario, es el mismo. Luego la misma razón formal de causar, incluso la próxima, es común a las tres personas.

11. Esta razón la toca Agustín[15]: "¿Cómo lo santificó el Padre, si El —el Hijo— se santificó a sí mismo? Pues ambas cosas dice el Señor", y lo prueba. Después añade: "¿Cómo lo entregó el Padre, si El —el Hijo— se entregó? Pues ambas cosas dice el Apóstol", y lo prueba también. Y da la respuesta: "Creo responderás si sabes que probé que una es la voluntad del Padre y del Hijo e inseparable la operación." Como si dijera: La causa de esta verdad, que el Padre actúa y el Hijo similarmente actúa, es la razón misma de actuar, porque una es la voluntad del Padre y del Hijo, de lo que se sigue una operación inseparable. Ello se confirma también por el texto de *De Trinitate*[16]: "La voluntad de Dios es primera y la causa suma de todos los seres", es decir, la razón formal de causar.

12. *Objeción y respuesta.*—Se podría objetar a lo que precede: Aunque la voluntad o el entendimiento sea la razón for-

[6] 10. *Tertio, ratione sumpta a priori. Per medium proprium.*— Tertio arguitur ad propositum a priori.

Primo, per medium proprium sic: Formalis ratio causandi in Deo et proxima est intellectus vel voluntas vel aliquis actus intellectus vel voluntatis. Sed trium personarum est idem intellectus et eadem voluntas et, per consequens, eorum est omnino idem actus intelligendi et volendi et idem obiectum, sive primarium sive secundarium; ergo et eadem ratio formalis causandi etiam proxima est communis tribus personis.

11. Hanc rationem tangit Augustinus II *De Trinitate,* 5: "Quomodo, inquit, Pater eum, scilicet Filium, sanctificavit, si ipse seipsum sanctificavit? Utrumque enim ipse Dominus ait", sicut probat ibi; et post: "Quomodo Pater eum tradidit, si ipse se tradidit? Utrumque enim dicit Apostolus", sicut ipse probat ibi. Et subdit responsionem: "Credo, respondebis, si probe sapis, quia una voluntas est Patris et Filii, et inseparabilis operatio", quasi dicat, huiusmodi veri, quod Pater agit et Filius similiter agit, causa est propter eamdem rationem agendi, quia una voluntas est Patris et Filii, et ex hoc sequitur inseparabilis operatio. Hoc etiam confirmatur per illud III *De Trinitate* cap.4: "Voluntas Dei prima est et summa causa omnium", id est, formalis ratio causandi.

12. *Obiectio exponitur et solvitur.* — Diceretur ad hoc quod, licet

[15] Augustr., *De Trin.* II c.5 n.9: PL 42,850.

[16] Augustr., *De Trin.* III c.4 n.9: PL 42,873.

mal de causar, no lo es, sin embargo, en toda persona, sino que una tiene propiamente potencia en cuanto es el principio formal, es decir, la razón formal de causar [17].

Respuesta: Si es la misma potencia que tiene el mismo acto respecto del mismo objeto, en cualquier supósito en que se dé tendrá siempre la misma razón de causalidad en relación al objeto causable por ella. Pues el supósito no da alguna razón de causalidad a la razón formal de hacer, sino que tiene razón de causa agente 'precisamente' porque posee la razón formal de hacer. Luego cualquier persona que tiene la misma potencia, tendrá la misma relación al objeto causable.

13. *Un argumento inválido.*—Se suele tomar también otro medio propio para la conclusión intentada, es decir, el ser divino. Por este medio se arguye así: El ser divino es común a las tres personas, porque la esencia es común a las tres. Pero el ser divino es el principio propio de causar. Prueba: El ser propio de las cosas es el ser causado, y es necesario que sea causado por algo similar. Luego es causado *per se* por el ser divino [18].

Pero contra este modo de razonar hay que objetar: La esencia en cuanto esencia no es el principio de actuar, sino por modo de naturaleza. Pero Dios nada causa *ad extra* de este modo [19].

14. *Otra prueba* a priori, *por un medio común.*—Por último, puede demostrarse *a priori* la conclusión intentada por un medio

voluntas vel intellectus sit formalis ratio causandi, non tamen in qualibet persona, sed aliqua proprie habet potentiam, ut est principium formale vel proximum causandi.

[7] Contra hoc: Si est eadem potentia et habens eumdem actum et circa idem obiectum, ipsa, in quocumque supposito sit, semper habebit eamdem rationem causalitatis respectu obiecti causabilis per ipsam potentiam; nam suppositum non tribuit aliquam rationem causalitatis ipsi rationi formali agendi, sed ipsum habet rationem causae agentis praecise per hoc quod habet rationem formalem agendi; quaecumque ergo persona habet eamdem potentiam, habebit eamdem habitudinem ad obiectum causabile.

13. *Aliud medium accipitur sed non valet.*—Aliud medium proprium accipitur ad propositum, ipsum scilicet esse divinum, et ex hoc medio arguitur sic: Esse divinum commune est tribus, quia ipsa essentia communis est tribus; esse autem divinum est proprium principium causandi. Probo: esse rerum proprie est esse causatum et oportet quod causetur a suo simili; ergo per se causatur ab esse divino.

Contra hoc: Essentia ut essentia non est principium agendi nisi per modum naturae; Deus autem ad extra nihil agit hoc modo.

14. *Per medium commune.*—Ultimo, potest ostendi propositum per medium commune a priori, et hoc sic: Omne causatum per se dependet

[17] Cf. *supra*, nota 12.
[18] Thomas, *Summa theol.* I q.45 a.6 in corp. (I 232).
[19] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.1 q.2 n.5 (ed. Vivès XI 54); *Lectura* d.39 n.42-61 (XVII 192-500); cf. *infra*, *Quodl.* q.16.

común de esta manera: Todo lo causado *per se* depende de la causa primera, como lo imperfecto y lo posible depende de lo perfecto y simplemente necesario. Luego lo que es la razón formal de causar es la razón formal de terminar la dependencia de lo causado y, por consiguiente, la razón formal de ser perfecto y necesario. Pero la necesidad e idéntica perfección es común a las tres personas. Luego les será también común la razón de terminar la dependencia de lo causado y, por consiguiente, les será común la razón formal de hacer.

2. Objeción contra estas pruebas

15. Contra estos razonamientos [20] puede argüirse [21]: En Dios el conocimiento y el amor, en cuanto procedentes son las razones según las cuales son producidas las criaturas en el género de causalidad formal. Sin ellos, el entendimiento y la voluntad esenciales no dispondrían suficientemente para producir las criaturas. Ahora bien, el conocimiento procedente es el Verbo, y el amor procedente es el Espíritu Santo. Luego el Verbo y, similarmente, el Espíritu Santo tienen alguna razón formal propia de causar.

16. Se intenta probar esta mayor de cuatro maneras:

Primera prueba: La sabiduría, en cuanto esencial, es sólo especulativa, pero, en cuanto personal, es práctica respecto de los producibles; contiene en sí las ideas, que son los principios de la

a causa prima, sicut imperfectum et possibile a perfecto et simpliciter necessario; ergo illud quod est formalis ratio causandi est formalis ratio terminandi istam dependentiam causati et, per consequens, formalis ratio essendi perfectum et necessarium; sed necessitas et perfectio eadem est communis tribus personis; ergo et ratio terminandi dependentiam causati erit communis et, per consequens, formalis ratio agendi erit communis.

2. Haec sententia improbatur

[8] 15. Contra ista potest argui: Notitia et amor in divinis, secundum quod sunt procedentes, sunt rationes secundum quas creaturae producuntur, et hoc secundum genus causae formalis; sine quibus intellectus et voluntas essentiales non sufficienter disponerent ad ipsas creaturas producendas; nunc autem, notitia procedens Verbum est et amor procedens Spiritus sanctus est; ergo Verbo est aliqua ratio formalis causandi propria, et similiter Spiritui sancto.

16. Maior ostenditur quadrupliciter.

Primo sic: Sapientia ut est essentialis non est nisi speculativa, sed ut personalis est practica respectu operandorum, continens in se ideas quae

[20] Cf. *supra* n.6.7.10-11.14.

[21] Cf. *supra* nota 12.

operación. Ahora bien, si el conocimiento no es práctico, no basta para operar como razón próxima. Luego la sabiduría, en cuanto esencial, no basta.

17. Segunda prueba, por el ejemplo del artífice creado: El artífice, en su sabiduría del arte, tiene doble conocimiento del artefacto: Conocimiento simple en el arte universal, por el que intuye los producibles de modo puramente especulativo, y conocimiento que dispone a la obra en el arte particular; por este conocimiento en el arte particular, concebido del arte universal, intuye el orden de su producción de la obra. Este conocimiento es práctico, y es imposible que el artífice proceda sin él a la ejecución de la obra. Similarmente, en el conocimiento simple esencial, Dios conoce los singulares simple y absolutamente como en cierta manifestación. Pero en el conocimiento producido conoce los mismos seres intrínsecos y extrínsecos como en un medio declarativo; conoce especialmente en él los factibles como en algo que los dispone a la obra. Luego, como no basta el conocimiento del arte universal sin el conocimiento del arte particular, que es dispositivo y práctico, así no basta en Dios el conocimiento esencial sin el conocimiento producido.

18. Tercera prueba de la mayor por un símil tomado de los seres naturales: Como la forma natural no es principio de acción en cuanto es perfección del sujeto, sino sólo en cuanto dice relación al efecto, similarmente la sabiduría y el amor sólo son principios de operación en cuanto dicen relación al efecto. Ahora

sunt principia operandi; nunc autem, non sufficit ad operandum aliqua notitia tanquam ratio proxima nisi sit practica; ergo etc.

17. Secundo, ostenditur per exemplum de artifice creato: Artifex enim in sapientia artis duplicem habet notitiam de artificiato: unam simplicis notitiae in arte universali, qua intuetur operanda pure speculative, et aliam habet notitiam dispositivam ad opus, qua in arte particulari concepta de arte universali intuetur ordinem productionis suae in opus; et est cognitio practica, sine qua impossibile est artificem procedere in opus. Similiter Deus, in notitia simplici essentiali, novit singula simpliciter et absolute tanquam in manifestatione quadam; in notitia vero producta, novit eadem intrinseca et extrinseca tanquam in quodam declarativo et specialiter novit factibilia in eo tanquam in quodam dispositivo eorum ad opus. Sicut ergo notitia artis universalis non sufficit sine notitia artis particularis, quae est dispositiva et practica, ita in Deo non sufficit notitia essentialis sine notitia producta.

[9] 18. Tertio, ostenditur ista maior per quoddam simile in naturalibus: Quia sicut forma naturalis non est principium actionis secundum quod est perfectio eius in quo est, sed solummodo secundum quod habet respectum ad effectum; similiter, sapientia vel amor solummodo secundum quod habet respectum ad effectum est principium operandi; sapientia

bien, la sabiduría dispositiva y el amor afectivo que dicen relación al efecto son sabiduría y amor procedentes.

19. Cuarta prueba de la mayor, por el orden de la producción intrínseca a la extrínseca: En lo divino, allá donde termina el orden de razón de las perfecciones esenciales empieza el orden de origen de las personas. Luego, por igual razón, donde termina el orden de origen de las personas empieza el orden de origen de las criaturas. Luego el Padre no puede producir la criatura si antes no son producidos el Verbo y el Espíritu Santo. Pero, si el Padre tuviera formalmente en sí toda la razón de causar la criatura, de suerte que no hubiera razón alguna propia de causar en el Verbo, parece que el Padre podría causar incluso sin la previa producción del Hijo.

Se aducen en confirmación las palabras de Agustín [22]: "Puede darse verbo nuestro al que no sigue la obra, pero no puede darse obra si no precede el verbo; así también, el Verbo de Dios pudo ser sin que existiera ninguna criatura, pero ninguna criatura puede ser sino por Aquel por quien fueron creadas todas las cosas."

autem disponens et amor affectans, quae respiciunt effectum, non sunt nisi sapientia et amor procedentes.

19. Quarto, ostenditur eadem maior ex ordine productionis intrinsecae ad extrinsecam, et hoc sic: Ubi in divinis terminatur ordo rationis in essentialibus, ibi incipit ordo originis in personis; ergo, pari ratione, ubi terminatur ordo originis in personis, ibi incipit ordo originis creaturarum; non potest ergo Pater creaturam producere, nisi prius productis Verbo et Spiritu sancto. Si autem Pater haberet in se formaliter omnem rationem causandi creaturam, ita quod in Verbo non esset aliqua propria ratio causandi, videtur quod posset Pater causare, licet non produceret Filium.

Confirmatur istud per Augustinum XV *De Trinitate* cap.11 vel 28: "Potest esse, inquit, verbum nostrum quod non sequatur opus; opus autem esse non potest nisi praecedat verbum; sic et Verbum Dei esse potuit, nulla exsistente creatura, creatura autem nulla esse potest, nisi per ipsum per quod facta sunt omnia".

[22] Agust., *De Trin.* XV c.11 n.20: PL 42,1073.

3. Respuesta a esta objeción y a los argumentos que la apoyan

20. Hay que negar dicha mayor y los argumentos que la apoyan [23]. Pues, como se dijo antes [24], en cuanto Dios es la causa de la criatura, el conocimiento y el amor son formalmente comunes a las tres personas.

21. *Respuesta a la primera prueba de la mayor.*—Respuesta a la primera prueba de la mayor [25]: El conocimiento en la memoria y el conocimiento del verbo no difieren en nosotros como especulativo y práctico, sólo difieren como conocimiento habitual y actual, y siempre convienen en la razón de especulativo o de práctico. Luego, si el conocimiento esencial en el Padre se halla como el conocimiento en la memoria respecto del conocimiento en el verbo, tal conocimiento en el Padre no será especulativo y el conocimiento en el verbo práctico, sino que ambos serán prácticos o ambos especulativos. Lo que se añade sobre la continencia de las ideas se resolverá en la respuesta al argumento principal [26].

22. *Respuesta a la segunda prueba.*—Respuesta a la segunda prueba [27]: El conocimiento de la criatura en el Padre no se halla como el conocimiento del arte universal respecto del mismo conocimiento en el Verbo. Consta de lo predicho [28], pues se hallan como el conocimiento de la memoria y el conocimiento de la inteligencia. Y aunque el primero sea cuasi habitual y el segundo cuasi actual, ambos son igualmente universales o particulares.

3. Haec improbatio non valet

[10] 20. Ad ista: Maior primae rationis neganda est, quia, ut dictum est prius, notitia et amor, secundum quod Deus est causa creaturae, sunt communes formaliter tribus personis.

21. *Ad primam probationem.*—Ad primam probationem istius maioris: Notitia in memoria et notitia verbi non differunt in nobis ut speculativa et practica, quia non differunt nisi sicut habitualis notitia et actualis, quae conveniunt semper in ratione speculativi vel practici. Si ergo notitia essentialis in Patre se habet sicut notitia in memoria respectu notitiae quae est in Verbo, non erit illa in Patre speculativa et alia practica, sed vel utraque practica vel utraque speculativa. Quod additur ibi de continentia idearum, solvetur respondendo ad argumentum principale.

22. *Ad secundam probationem.*—Ad secundum: Notitia in Patre de creatura non se habet sicut notitia artis universalis respectu notitiae eiusdem in Verbo. Patet hoc ex praedictis, quia se habent sicut notitia memoriae et intelligentiae, et licet prima sit quasi habitualis, et secunda quasi actualis, tamen utraque est aeque universalis vel particularis.

[23] Cf. *supra* n.15-19.
[24] Cf. *supra* n.10-11.
[25] Cf. *supra* n.16.
[26] Cf. *infra* n.56.
[27] Cf. *supra* n.17.
[28] Cf. *supra* n.21.

23. Tampoco parece verdadera la afirmación de que el arte universal es especulativo y el arte particular práctico[29]. Según la definición de la *Etica*[30], "el arte es hábito factivo con recta razón." Luego, como todo hábito factivo es práctico, es claro que todo arte es hábito práctico.

Ello se arguye también porque el arte particular se concibe del arte universal. Las conclusiones prácticas se resuelven en los principios prácticos, al menos como en principios próximos. Más, parece que no pueden resolverse en principios especulativos a no ser que el conocimiento práctico esté subordinado al especulativo. Toda doctrina resuelve sus conclusiones propias en principios propios si no está subordinada a una ciencia superior cuyas conclusiones acepta como principios.

Luego si un autor dice a veces que el arte universal es especulativo y el particular práctico, ello necesita de exposición, y puede entenderse así: Cuanto más se aparta un medio de un extremo, tanto más se acerca al otro extremo y hasta se dice que tiene razón del otro, como en la *Física*[31] se afirma que lo rojo se dice negro respecto de lo blanco. Ahora bien, el conocimiento meramente especulativo es el que de ningún modo dirige a la obra. Luego, cuanto más se aparta un conocimiento medio de uno de los extremos, tanto más, cabe decir, se contiene bajo el otro. Ahora bien, el conocimiento del arte universal no es inmediatamente di-

[11] 23. Illud etiam quod dicitur de arte universali, quod ipsa sit speculativa et ars particularis practica, non videtur verum; quia secundum definitionem artis VI *Ethicorum*: "Ars est habitus cum recta ratione factivus"; patet ergo quod omnis ars est habitus practicus, quia omnis habitus factivus est practicus.

Hoc etiam arguitur ex eo quod dicitur artem particularem concipi de arte universali; quia conclusiones practicae resolvuntur in principia practica, saltem ut in principia proxima; imo, videtur quod non possint resolvi aliquo modo in principia speculativa nisi practica sit subalternata speculativae; quia omnis doctrina conclusiones proprias resolvit in principia propria, nisi sit subalternata alicui superiori cuius conclusiones habet pro principiis.

Si quandoque, ergo, inveniatur dictum ab aliquo auctore quod ars universalis est speculativa et particularis practica, hoc indiget expositione, et potest sic intelligi: Quanto aliquod medium recedit magis ab uno extremo, tanto non solum accedit ad alterum, sed dicitur habere rationem alterius, sicut patet ex V *Physicorum* quod rubeum respectu albi dicitur nigrum. Nunc autem, cognitio mere speculativa est illa quae nullo modo est directiva in opus; cognitio vero mere practica est illa quae immediate est directiva in opus; quaecumque ergo cognitio media pro quanto magis recedit ab uno extremorum, tanto magis potest dici contineri sub altero;

[29] Cf. *supra* n.17.

[30] Aristot., *Eth. ad Nic.* VI c.5 (1140a20-21).

[31] Aristot. *Physic.* V c.5 (229b15-21).

rectivo de la obra, las operaciones son acerca de los singulares[32]; el conocimiento del arte particular, en cambio, es inmediatamente directivo. Luego, en tanto el conocimiento del arte universal puede decirse especulativo en cuanto no es como el conocimiento particular inmediatamente directivo de la obra. Sin embargo, no es simplemente especulativo; es directivo, aunque mediatamente, mientras el conocimiento particular es, en virtud de él, inmediatamente directivo.

24. Por lo tanto, respecto de lo que se añade[33], es decir, que Dios conoce los factibles en el Verbo como en un dispositivo, cabe preguntar: ¿Qué se entiende por conocimiento dispositivo en Dios? En mí hay un conocimiento de lo agible que determina qué debo hacer; y a este conocimiento sigue el acto de mi voluntad por el que quiero actuar rectamente en conformidad con el dictamen de la razón. A esta volición sigue cierto conocimiento por el que sé que quiero actuar de este modo. Y si supiera que mi voluntad es inmutable y no impedible, sabría que alguna vez obraría de este modo.

Pero en Dios no pueden darse actos distintos en realidad, sino sólo en cuasi razón. Luego, o por conocimiento dispositivo en Dios entiendes el conocimiento que cuasi precede a todo acto de su voluntad, o el acto por el que quiere actuar de este modo; y, en tal caso, se sigue que, si tal conocimiento dispositivo divino se da en una persona, se da también en otra. Pues todo conoci-

nunc autem cognitio artis universalis non est immediate directiva in opus, quia operationes sunt circa singularia I *Metaphysicae*; notitia autem artis particularis est immediate directiva. Pro tanto, igitur, notitia artis universalis potest dici speculativa, pro quanto non est immediate directiva in opus, sicut est particularis; nec tamen est simpliciter speculativa, sed directiva, licet mediate, quia particularis, virtute eius, est immediate directiva.

[12] 24. Quod igitur additur quod in Verbo tanquam in dispositivo novit Deus factibilia, quaero: quid intelligit per notitiam dispositivam in Deo? In nobis video unam notitiam de agibili determinantem quid sit agendum, et hanc sequitur actus voluntatis, qua recte volo sic agere, sicut ratio dictat agendum esse. Istam volitionem sequitur quaedam cognitio, qua scio me sic velle, et, si scirem voluntatem meam esse immutabilem et non impedibilem, scirem me aliquando sic facturum esse.

In Deo autem non possumus habere distinctos actus re, sed quasi ratione. Aut, ergo, per notitiam dispositivam intelligis in Deo notitiam quasi praecedentem omnem actum voluntatis, sive illum quo vult se sic facturum esse, et tunc sequitur quod, si talis notitia in Deo dispositiva est in una persona, et in alia, quia omnis notitia in Deo, quae quasi praecedit omnem actum voluntatis, habetur in intellectu divino virtute

[32] Aristot., *Metaph.* I c.1 (981a15-24).

[33] Cf *supra* n.17.

miento divino, que cuasi precede a todo acto de la voluntad, se da en el entendimiento divino en virtud del primer objeto motor. Y éste mueve necesariamente al entendimiento divino a cualquier conocimiento que precede al acto de la voluntad; pues el principio motor de todo este movimiento es por modo de naturaleza y, por consiguiente, necesario. O por conocimiento dispositivo entiendes el que sigue a la determinación de la voluntad; y, en tal caso, se sigue que, como toda persona conoce la determinación de la voluntad en cualquiera de ellas como en sí misma, cada una tiene igualmente el conocimiento dispositivo de cualquier operable.

Ni vale replicar que esta persona conoce que la otra, no ella misma, dispone de lo operable de este modo; porque, como se arguyó en la conclusión principal de este argumento [34], una voluntad tiene una disposición, y, por lo mismo, si una persona dispone de este operable, la otra, que posee la misma voluntad y del mismo modo, dispone también de él. Más, la otra dispone también por el mismo acto. Y, por consiguiente, como una de las personas, reflexionando por un acto del entendimiento sobre su acto de voluntad, sabe que ella dispone de este operable de este modo, la otra lo sabe también. Por lo mismo, el conocimiento dispositivo, entendido de este modo, es común a las tres personas.

25. *Respuesta a la tercera prueba.*—Respuesta a la tercera prueba [35], referente a la forma natural activa: Aunque la forma natural activa tenga cierta relación a lo producido, relación que es

primi obiecti moventis; illud autem movet necessario intellectum divinum ad quamcumque notitiam praecedentem actum voluntatis, quia in tota ista motione non invenitur principium motivum nisi per modum naturae, et per consequens necessario. Aut per notitiam dispositivam intelligis illam quae sequitur determinationem voluntatis, et tunc sequitur quod cum quaelibet persona novit determinationem voluntatis in quacumque persona sicut in seipsa, quod quaelibet habet aeque notitiam dispositivam de quolibet operabili.

Nec valet dicere quod haec persona novit aliam sic disponere de operabili sed non seipsam, quia, sicut argutum est ad conclusionem principalem istius articuli, unius voluntatis una est dispositio; et ita, si una persona disponat de hoc operabili, per consequens et alia, quae habet eamdem voluntatem eodem modo; imo, eodem actu disponit et, per consequens, reflectendo se per actum intellectus super actum voluntatis, sicut una scit se sic disponere de hoc operabili, sic et alia; et sic notitia dispositiva isto modo intellecta est communis tribus personis.

[13] 25. *Ad tertiam probationem.*—Ad tertiam probationem, quae est de forma naturali activa, respondeo: Licet forma naturalis activa habeat respectum quemdam ad productum, qui respectus significatur per

[34] Cf. *supra* n.10-11.

[35] Cf. *supra* n.18.

significada por el término 'principio' o 'potencia', con todo, lo que se dice ser principio o potencia, en cuanto substrato de esta relación, es una forma absoluta.

Prueba: Algún absoluto no es menos principio formal de acción o de movimiento que término, sobre todo si la proposición 'es principio formal de actuar aquel en que el agente y lo producido se asimilan' es verdadera. Ahora bien, el término formal de la acción o del movimiento no sólo puede ser forma absoluta, sino que —consta de la *Física*[36]— es necesariamente forma absoluta, que no incluye relación. Luego es necesario o al menos posible que el principio formal de hacer sea una forma absoluta en cuanto tal.

Ello se declara por este ejemplo: El calor es potencia calefactiva, y esta potencia importa una relación concreta; sin embargo, esta relación no se incluye *per se* en la razón de principio activo, en cuanto por principio activo entendemos lo que tal relación inmediatamente denomina.

Ello aparece claro por otro ejemplo más remoto: El ser objeto importa relación por la significación del nombre. Sin embargo, si se pregunta cuál es el primer objeto de la vista, no se responde diciendo que es algo relativo —en ese caso, sería fácil asignar todos los objetos de las potencias—, por ejemplo, que el primer objeto de la vista sería lo visible y el del oído lo audible, etcétera. Es necesario asignar como primer objeto algo absoluto,

nomen 'principii' vel 'potentiae', tamen illud quod dicitur esse principium vel potentia, tanquam substratum huic respectui, est aliqua forma absoluta.

Quod probatur: Quia non minus formale principium actionis vel motus est aliquod absolutum, quam terminus, et praecipue si ista propositio est vera: 'Illud est formale principium agendi, in quo agens et productum assimilantur'. Nunc autem, terminus formalis actionis vel motus non solum potest esse forma absoluta, sed necessario videtur ex V *Physicorum* quod est forma absoluta, non includens aliquam relationem; ergo vel est necessarium vel saltem possibile quod illud quod est principium formale agendi sit forma absoluta, et ut forma absoluta.

Hoc declaratur in exemplo: Quia licet calor sit potentia calefaciendi, et hoc quod dico potentia importat respectum in concreto, tamen ille respectus per se non includitur in ratione principii activi, sicut loquimur de principio activo accipiendo pro illo quod immediate denominatur ab illo respectu.

Hoc patet in alio exemplo magis remoto: Hoc quod est esse obiectum, importat ex significatione nominis respectum; [14] si tamen quaeratur quid sit primum obiectum visus, non respondetur per aliquod relativum, quia tunc esset facile assignare omnia obiecta potentiarum, puta quod primum obiectum visus est visibile, et auditus audibile, et sic de aliis; sed oportet assignare pro primo obiecto aliquod absolutum substratum illi relationi quae importatur per hoc quod est obiectum, cuius absoluti

[36] ARISTOT., *Physic.* V c.2 (225b10-15).

que es el substrato de la relación implicada por el objeto, y la forma de tal absoluto es la que mueve *per se* la potencia, como la luz o el color mueve la vista, el sonido el oído, etc. Esto lo dice Aristóteles[37]: "Aquello de que hay visión es lo visible"; y sigue: "Lo visible es el color; éste es visible según sí, según el mismo, no por razón, sino porque en sí mismo tiene la causa de ser visible, pues todo", etc. Quiere decir que si el color es el primer objeto de la vista, es según sí visible no del primer modo *per se* —es lo que indican las palabras 'no por razón', es decir, este predicado de visible no cae bajo la razón del sujeto—, sino del segundo modo, porque en el sujeto se halla la causa del predicado; es lo que expresa cuando añade 'sino porque en sí mismo tiene la causa'.

26. Algo parejo sucede en muchos otros casos, especialmente en el nuestro. Cuando inquirimos el principio activo de una acción, no nos referimos a la relación implicada en concreto en el hecho de que es principio activo —de lo contrario sería fácil mostrar el principio de toda acción, el principio activo de toda calefacción es el calefactivo, el de la iluminación, el iluminativo, etcétera—, sino que nos referimos al fundamento próximo de la relación. Ahora bien, tal fundamento es la forma absoluta, sin la inclusión de la relación, que no podría ser en ningún ente anterior en naturaleza a su término; mientras la forma activa es anterior en naturaleza al término de la acción, al menos en las acciones equívocas. Luego, haciendo la aplicación al caso, si el conocimiento

forma sit per se motiva talis potentiae, sicut lux vel color respectu visus, et sonus respectu auditus, et sic de aliis. Hoc est quod dicit Aristoteles II *De Anima*: "Cuius, inquit, est visus, hoc est visibile"; et sequitur, "visibile est color, hoc autem est secundum se visibile, secundum seipsum autem, non ratione, sed quoniam in seipso habet causam esse visibile, omnis enim", etc. Vult dicere quod si color est primum obiectum visus, ipsum secundum se est visibile, non per se primo modo; et hoc est quod dicit "non ratione", hoc est, hoc praedicatum quod est visibile non cadit in ratione subiecti, sed per se secundo modo, quia in subiecto est causa praedicati, et hoc intendit, cum subdit "sed quoniam in seipso habet causam".

26. Consimiliter est in multis aliis, et specialiter in proposito; quia, cum quaerimus principium activum respectu alicuius actionis, non intelligimus de respectu qui importatur in concreto per hoc quod est principium activum, tunc enim facile esset ostendere respectu omnis actionis suum principium, quia principium activum respectu calefactionis est calefactivum et illuminationis illuminativum, et sic de singulis; sed intelligimus de illo quod est proximum fundamentum illius respectus; illud autem est forma absoluta, et hoc non includendo aliquem respectum, quia respectus ille non posset alicui esse prior natura termino respectus; forma autem activa est prior natura termino actionis, saltem in actionibus aequivocis. Applicando ergo ad propositum, si notitia, quae est ratio formalis pro-

[37] Aristot., *De anima* II c.7 (418a26-30).

que es la razón formal de la producción de la criatura no incluye relación a ella, no más que la forma en cuanto principio activo natural incluye la relación a su efecto —y la forma no la incluye, la relación sigue a ella— dedúcese, parece, que en la razón de conocimiento en cuanto principio formal de la producción de la criatura no se incluye su relación a ella.

27. De otro modo cabe decir brevísimamente que en el conocimiento producido no hay relación a lo creable que no se dé en el conocimiento común a las tres personas, como se probó antes [38].

28. *Respuesta a la cuarta prueba.*—Respuesta a la cuarta prueba de la mayor [39]: En cuanto a esta prueba, aunque la congruencia de la producción intrínseca con la extrínseca podría impedirse de muchas maneras, se concede, sin embargo, como verdadera la conclusión; es decir, que el Padre no podría producir las criaturas sin la producción previa del Hijo y del Espíritu Santo.

29. La razón de la verdad de dicha conclusión es que, cuando un mismo principio produce una entidad simple y necesariamente y otra contingentemente, no puede producir la entidad que causa contingentemente si no es producida antes la que produce necesariamente, sobre todo cuando la necesidad de lo producido y del producente es la misma. Pero lo extrínseco es producido contingentemente, y lo intrínseco necesariamente, y la necesidad de éste es la misma que la del productor. Luego el orden de las produc-

ducendi creaturam, non plus includat rationem respectus ad eam, quam ratio respectus includitur in forma in ratione principii activi naturalis, et ibi non includitur sed tantum consequitur, videtur sequi quod in ratione notitiae, ut est formale principium producendi creaturam, non includitur respectus ad eam.

27. Aliter, brevissime, potest dici quod in notitia producta non est aliquis respectus ad creabile, qui non sit in notitia communi tribus personia, sicut prius probatum est.

[15] 28. *Ad quartam probationem.* — Ad quartam probationem maioris: Licet ista congruentia de prioritate productionis intrinsecae ad extrinsecam posset multipliciter impediri, tamen conceditur conclusio, quod vera est, scilicet quod Pater non posset producere creaturas, nisi prius productis Filio et Spiritu sancto.

29. Et ratio huius est, quia quando ab eodem unum simpliciter necessario producitur et aliud contingenter, non potest producere illud, ad quod contingenter se habet, nisi prius producto illo ad quod necessario se habet, et maxime quando eadem est necessitas producti et producentis; productum autem extrinsecum contingenter producitur, intrinsecum vero necessario, sic quod ipsum est necessarium eadem necessitate qua et producens. Non

[38] Cf. *supra* n.10-11.

[39] Cf. *supra* n.19.

ciones *ad extra* no puede empezar sino una vez terminado el orden de las producciones *ad intra* [40].

30. Otra razón de la verdad de dicha conclusión: Al producido anterior se le comunica la causalidad respecto del posterior si tal causalidad no repugna a su razón propia; pues, siendo producido primeramente, no le repugna por razón del orden de los producidos. Luego, como la persona es producida antes que cualquiera criatura —como se indicó en la razón anterior [41]— y como no le repugna la causalidad respecto de la criatura por razón de la producción, síguese que es anterior a la criatura, no sólo en cuanto es producida antes, sino en cuanto es productiva de ella.

31. Esta doble razón [42] de prioridad puede deducirse de las palabras aducidas de Agustín [43]. La primera razón se halla incluida en las palabras "el Verbo de Dios pudo ser no existiendo la criatura, pero no al revés". La segunda razón, en las palabras que añade: "Por el cual todas las cosas fueron hechas."

32. Sin embargo, ni de estas dos razones [44] ni de esta autoridad [45] se sigue que el Verbo tenga alguna razón formal propia de causar. Pues sin razón propia de causar puede darse en El tanto la prioridad personal respecto de la criatura —de producido a producido— como la prioridad de principio productivo respecto de lo producido.

potest ergo inchoari ordo productorum extra nisi prius terminato ordine productorum intra.

30. Alia ratio est: Quia producto priori communicatur causalitas respectu posterioris, si non repugnet propriae rationi illius producti, nam ex ordine productorum nulla repugnat sibi causalitas, cum ipsum sit prius productum. Cum ergo persona producta, ut tactum est in ratione priori, sit producta prius quacumque creatura et cum non repugnet sibi ex ratione productionis causalitas respectu creaturae, sequitur quod est prius creatura, non tantum ut est prius producta quam ipsa creatura, sed et ut productiva ipsius.

[16] 31. Et haec duplex ratio prioritatis potest haberi ex verbis Augustini ibi adductis; prima ratio in hoc quod ait: "Verbum Dei esse potuit non exsistente creatura, non autem a converso"; secunda, in hoc quod subdit: "Per quod omnia facta sunt".

32. Nec tamen ex istis duabus rationibus nec ex ista auctoritate sequitur quod Verbo sit aliqua propria ratio formalis causandi; quia absque tali proprietate rationis causandi potest stare tam prioritas personae ad creaturam tanquam producti ad productum, quam prioritas tanquam principii productivi ad productum.

[40] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.1 q.1 n.12.14 (ed. Vivès XI 22-26).
[41] Cf. *supra* n.29.
[42] Cf. *supra* n.29.30.
[43] Cf. *supra* n.19.
[44] Cf. *supra* n.29.30.
[45] Cf. *supra* n.31.

La razón es que no es necesario que lo producido más inmediato al producente o la producción, que es a su vez productivo de un tercero, tenga la razón propia de producir este tercero; basta que tenga la misma razón común del producente primero, que le es comunicada necesariamente antes de la producción del tercero. Es lo que sucede en nuestro caso. De ello aparece claro por qué el Padre no podría crear sin que antes fueran producidos el Hijo y el Espíritu Santo. Y es que sin la producción de la entidad respecto de la cual el producente se halla necesariamente, no puede ser producida la entidad respecto de la cual se halla contingentemente; asimismo, sin la producción de la entidad apta por naturaleza a tener respecto de un tercero la misma causalidad que el producente, no puede ser producido el tercero. Luego la proposición asumida 'si el Verbo no tuviera propia razón de causar, el Padre podría crear sin antes producir el Verbo' es falsa por la doble razón aducida [46].

33. Si se arguye contra lo que precede: Según la autoridad de Agustín [47], la criatura preexige necesariamente el Verbo como causa; por eso, dice, ninguna criatura puede ser sino por aquel por el que han sido hechas todas las cosas, es decir, por el Verbo; pero no se preexigiría necesariamente como causa si la causalidad total y completa se diese en el Padre.

Respondo: El que el Verbo sea preexigido necesariamente como causa en la producción de la criatura puede entenderse doblemente: O en cuanto perfecciona la causalidad o en cuanto

Non enim oportet quod productum immediatius producenti vel productioni et etiam productivum tertii habeat propriam rationem producendi illud tertium, sed sufficit quod habeat rationem communem eamdem cum primo producente, sic quod necessario sibi illam communicat antequam ultimum productum producatur; et sic est in proposito. Per hoc apparet quare Pater, Filio et Spiritu sancto non productis, non posset creare, quia non producto illo, ad quod producens necessario se habet, non potest produci illud aliud ad quod contingenter se habet; non producto etiam illo quod natum est habere eamdem causalitatem respectu tertii cum producente, non potest produci illud tertium; ergo illa propositio assumpta, 'si Verbum non haberet propriam rationem causandi, Pater, etsi non produceret Verbum, tamen posset creare', falsa est propter duplicem rationem praedictam.

[17] 33. Si arguitur contra hoc, quia secundum auctoritatem Augustini, creatura necessario praeexigit Verbum in ratione causae, unde ait: creatura nulla esse possit nisi per ipsum, per quod omnia facta sunt, scilicet Verbum, non autem necessario praeexigeretur in ratione causae si totalis et completa causabilitas esset in Patre.

Respondeo: quod Verbum necessario praeexigatur in ratione causae ad productionem creaturae, potest dupliciter intelligi: vel tanquam causa-

[46] Cf. *supra* n.19.

[47] Cf. ibid.

conviene en la misma causalidad con el primer producente. Del primer modo, no se requiere el Hijo; no perfecciona la causalidad del Padre; el Padre en sí y por sí tiene causalidad perfecta y se la comunica al Hijo; el Hijo la tiene porque la recibe del Padre. Del segundo modo se requiere el Hijo; por razón de que, antes de que sea producida la criatura, se le comunica una naturaleza idéntica a la del Padre y, por consiguiente, idéntica virtud activa respecto de cualquier efecto posterior, síguese que el Hijo, en cuanto conviene en la misma causalidad con el Padre, es preexigido para la producción de la criatura.

34. Puede responderse de otro modo, que, en última instancia, se reduce al anterior: El que el efecto preexija algo como causa puede entenderse doblemente: De un modo, de parte del efecto simplemente en cuanto es de sí, es decir, en cuanto el efecto no podría ser producido suficientemente sin que se diera tal causa. De otro modo, de parte de la concomitancia necesaria de la causa. El Hijo no es preexigido como causa del primer modo, sino del segundo; el Padre tendría la misma perfección causativa total si, por imposible, estuviera solo. Sin embargo, no puede pasar al acto de tal causalidad si antes no concurre con el Hijo y comunica con El en la misma perfección y por ella pasa al mismo acto.

litatem perficiens vel tanquam in eadem causalitate cum primo praeexacto conveniens. Primo modo, non requiritur Filius, quia non perficit causalitatem Patris; sed Pater in se et a se habet causalitatem perfectam et eam communicat Filio, et ideo Filius habet, quia Pater habet. Secundo modo, requiritur Filius, quia enim prius quam creatura producatur communicatur sibi eadem natura cum Patre et, per consequens, eadem virtus activa respectu cuiuscumque posterioris, sequitur quod Filius tanquam conveniens in eadem causalitate cum Patre praeexigitur ad productionem creaturae.

34. Aliter potest dici, et redit in idem: Quod effectum praeexigere aliquid in ratione causae potest esse dupliciter: uno modo, ex parte ipsius effectus simpliciter, quantum est de se, ita scilicet quod effectus non haberet a quo sufficienter posset produci, nisi illud esset causa; alio modo, ex parte necessariae concomitantiae in causa. Primo modo, Filius non praeexigitur in ratione causae, sed secundo modo quia eamdem perfectionem totalem causandi haberet Pater, si per impossibile solus esset; sed non potest in actu illius causalitatis exire nisi prius Filius concurrat secum vel communicet secum in eadem perfectione, et secundum eam exeat in eumdem actum.

ARTICULO II

Si algún modo u orden en la causalidad o en el causar es propio del Verbo

35. *Respuesta negativa.*—En cuanto al segundo artículo principal[48], hay que decir que el Hijo se niega a sí mismo la causalidad primera[49]: *No puede el Hijo hacer nada de sí.* Pero se arroga subautoridad en el causar cuando añade: *Sino lo que viere hacer al Padre.* Y más abajo continúa: *Las obras que me dio el Padre para que las hiciera, las mismas obras que yo hago,* etc.[50] *Me dio el Padre,* he aquí la subautoridad; *yo hago,* he aquí la causalidad. Similarmente, el Hijo tiene autoridad en el hacer respecto del Espíritu Santo. La razón de ambas afirmaciones es que un ser deriva la acción del mismo principio del que recibe el principio de la acción y, por consiguiente, actúa en virtud de él, no en cuanto causa superior —pues no tiene virtud distinta de él—, sino en cuanto principio que le comunica la causalidad. Por eso, el principio tiene autoridad y el recipiente subautoridad en dicha causalidad.

36. *Objeciones y respuestas.*—Pero aquí se objeta: Si el Padre causa antes en orden que el Hijo, el Hijo no causa el mismo

ARTICULUS II

Utrum aliquis modus vel ordo in causalitate seu causando sit proprius Verbo

[18] 35. *Sententia negans tenetur.*—De secundo articulo principali dico: Quod Filius negat a se auctoritatem primariam causandi, *Joan.* 5: "Non potest Filius a se facere quidquam"; concedit autem subauctoritatem in causando, cum subdit: "Nisi quod viderit Patrem facientem". Et infra ibidem: "Opera, quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea; ipsa opera quae ego facio", etc. "Dedit mihi Pater", ecce subauctoritas; "ego facio", ecce causalitas. Consimiliter respectu Spiritus sancti habet Filius auctoritatem in agendo. Et ratio utriusque est: Quia a quo aliquid habet principium agendi, ab eo habet et agere et, per consequens, virtute illius agit; non virtute eius tanquam causae superioris, quia non habet virtutem distinctam ab eo, sed virtute illius tanquam principii communicantis sibi causalitatem, et ideo habentis auctoritatem in ista causalitate, in qua recipiens habet subauctoritatem.

36. *Obiectiones solvuntur.*—Sed hic obicitur: Quia si Pater prius ordine causat quam Filius, ergo Filius non causat illud causatum; quia

[48] Cf. *supra* n.5.
[49] Io 5,19.
[50] Ibid., 36.

efecto, pues lo que es causado antes no puede ser causado posteriormente a no ser que un mismo efecto sea causado dos veces, lo que es imposible.

37. Del orden de origen puede argüirse como del orden de causalidad. Si el Padre produce de sí y el Hijo no produce de sí, el Padre causa algo que es anterior en origen, y, en tal caso, lo causado, en cuanto anterior, no podrá ser causado por el Hijo, como en segundo signo de origen; lo mismo no puede ser causado dos veces.

38. Respuesta a estas objeciones: El orden en el causar puede entenderse o en cuanto la acción se refiere al producente o en cuanto se refiere a lo producido. Si se entiende del primer modo, hay orden de autoridad y de subautoridad en el caso, pues tal orden se da entre supósitos agentes en la posesión del principio formal de hacer, por cuanto uno de ellos lo tiene del otro. Si se entiende del segundo modo, no hay orden; la criatura no se pone primero en el ser por la acción del Padre a la que seguiría después la acción del Hijo, sino que en ambos se da la virtud de causar ordenadamente según orden de origen, antes —en naturaleza— que se produzca el término. Y teniendo las tres esta virtud en el mismo signo de naturaleza una vez de completado el orden de origen, las tres producen completa y simultáneamente el efecto. Luego lo de que 'lo causado antes no puede ser causado después'[51] se concede, si 'antes' y 'después' se refieren al mismo causar. En este sentido se prueba la proposición. Pero no debe negarse por ello que el que posee la virtud de causar antes en

quod prius causatum est, posterius causari non potest, nisi idem bis causaretur, quod est impossibile.

37. Similiter potest argui de ordine originis, sicut de ordine causalitatis: Quia si Patet facit a se, et Filius non a se, ergo Pater causat prius origine; et tunc, ut prius, non poterit causari a Filio quasi in secundo signo originis, quia idem non potest bis causari.

[19] 38. Ad ista respondeo: Quod ordo in causando potest intelligi vel ut actio respicit producens vel ut respicit productum. Si primo modo, est ordo auctoritatis et subauctoritatis in proposito, quia ille est inter supposita agentia in habendo principium formale agendi, pro quanto, scilicet, unum illorum habet illud ab altero. Secundo modo, non est hic ordo, quia non prius ponitur creatura in esse per actionem Patris et postea sequitur actio Filii, sed virtus causandi ordinate secundum ordinem originis habetur in utroque prius natura quam terminus producatur. Et ista virtute habita a tribus in eodem signo naturae, completo tamen toto ordine originis, ponitur effectus omnino simul a tribus. Quod ergo dicitur 'quod prius causatum non potest posterius causari', concedatur referendo prius et posterius ad ipsum causari; et sic probatur propositio. Sed non propter hoc est negandum quin prius habens virtutem causandi

[51] *Cf. supra* n.36.

origen y el que la tiene después no puedan por tal virtud, poseída simultáneamente en naturaleza, causar simultáneamente el efecto.

39. Puede responderse de otro modo, especialmente a lo segundo [52]: El causar antes en origen es causar por sí, y el causar posteriormente en origen es causar por otro; como un principio tiene la virtud de causar por otro o por sí, así tiene también la causación. Y no es verdad que lo que es causado así anteriormente por algún principio no puede ser causado posteriormente por otro; el sentido de la frase es que un efecto no puede ser causado por un principio *a se* y por otro principio que no es *a se*; y tal sentido es falso cuando se da la misma virtud activa en el producente y en el producido.

ARTICULO III

Si alguna relación de causalidad o alguna relación del Verbo a la criatura es incluida 'per se' en su propiedad constitutiva

40. *Respuesta negativa.*—Respecto del tercer artículo principal [53] digo que ninguna relación a la criatura puede ser incluida *per se* en el constitutivo de la persona del Verbo.

41. *Se prueba por tres razones.*—Primera razón: Todo lo que se incluye *per se* en ella es real —en cuanto real se distingue

et posterius origine habens eamdem, possint per ipsam simul natura habitam, in utroque simul effectum causare.

39. Aliter posset dici, specialiter ad secundum: Quod prius origine causare est causare a se, posterius origine causare est causare ab alio; sicut autem ab alio habet virtutem causandi vel a se, sic et causare; nec est verum quod sic prius causatum ab aliquo non possit posterius causari ab alio; quia huiusmodi intellectus est iste: quod aliquid non possit causari ab uno a se et ab alio non a se, qui intellectus falsus est ubi eadem virtus activa est in producente et producto.

ARTICULUS III

Utrum aliquis respectus causalitatis vel aliquis suus respectus ad creaturam includatur per se in Verbi proprietate constitutiva

[20] 40. *Sententia negans tenetur.* — De tertio articulo principali dico: Quod nullus respectus ad creaturam potest per se includi in constitutivo personae Verbi.

41. *Triplici ratione ostenditur.*—Tum, quia quidquid in ea includitur per se est reale, distinguendo reale contra ens rationis, quia constitutum

[52] Cf. *supra* n.37.

[53] Cf. *supra* n.5.

del ente de razón—; pues es un ser constituido real de este modo, y, por consiguiente, todo lo que se incluye *per se* en él es igualmente real. Ahora bien, en lo divino, toda relación a la criatura es sólo ente de razón. Luego no se incluye *per se* en el Verbo [54].

42. Segunda razón: Toda relación de Dios a la criatura tiene por fundamento próximo algo común a las tres personas; entiéndase 'próximo', no en el sentido de que la relación surge de la naturaleza del fundamento —en tal caso sería relación real—, sino en el sentido de que es la razón próxima por la que el acto del entendimiento divino compara las personas divinas a la criatura; como se probó en el artículo primero [55] del entendimiento y de la voluntad, podría probarse de cualquiera perfección divina, en cuanto por un acto del entendimiento Dios puede ser comparado a las criaturas. Ahora bien, cuando el fundamento próximo es común a las tres personas, la relación no puede ser propia de una de ellas. Luego la relación a la criatura no es incluida *per se* en la propiedad de una persona; lo incluido *per se* en una persona es propio de ella.

43. Tercera razón: Según la vía primera [56], podría argüirse que todo lo que hay en la persona divina es necesariamente ser *a se*, en cuanto *a se* excluye otro ser como causa, pero no como principio, pues todo lo que hay en Dios es incausado, aunque hay en El algo que puede decirse principiado. Ahora bien, la relación a la criatura, considerada en su ser real o en su ser de conocimiento,

est sic reale et, per consequens, quidquid in ipso per se includitur est hoc modo reale. Nunc autem, quicumque respectus in divinis ad creaturam est tantummodo ens rationis; ergo etc.

42. Tum quia quicumque respectus Dei ad creaturam habet pro fundamento proximo aliquid commune tribus; non dico sic 'proximo' quod ex natura fundamenti oriatur relatio illa, quia tunc esset relatio realis, sed sic 'proximo' quod illud sit proxima ratio comparandi per actum intellectus divini personas divinas ad creaturam; sicut etiam tactum est in primo articulo de intellectu et voluntate, sic posset probari de quocumque, secundum quod Deus per actum intellectus est comparabilis ad creaturam. Quando autem fundamentum proximum est commune tribus, respectus non potest esse proprius uni; non ergo respectus ad creaturam includitur per se in proprietate alicuius personae, quia quidquid includitur sic est proprium illi personae.

43. Tum tertio, quia, iuxta primam viam, posset argui quod quidquid est in persona divina est necesse esse a se; et hoc excludendo per ly 'a se' aliud in ratione causae, non autem in ratione principii; quia quidquid est ibi, est incausatum, licet aliquid ibi posset poni principiatum. Nunc autem, respectus ad creaturam, etiam in quocumque esse reali vel

[54] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.27 n.91-96 (VI 100-103).
[55] Cf. *supra* n.10-11.
[56] Cf. *supra* n.28-30

no puede ser necesariamente *a se* de este modo; ni el término de la relación puede ser necesario de este modo, siendo la criatura, tanto en su ser real como en su ser de conocimiento, un ser posible, o al menos no necesario *a se*. Luego ninguna relación a la criatura, sea en su ser real o en su ser de conocimiento, puede ser incluida *per se* en la persona divina.

44. Pero esta razón, aunque acaso proceda de premisas verdaderas, podría, al parecer, ser refutada, impedida de muchas maneras, y sólo podría ser demostrada evidentemente con un razonamiento prolijo que no intento desarrollar aquí.

45. *Objeciones.*—Contra lo dicho[57] se objeta: El Verbo importa *per se* la propiedad de la segunda persona. Pero ésta importa *per se* relación a la criatura. Luego el Verbo importa relación a la criatura.

La primera proposición aparece clara del principio del Evangelio de Juan[58]: *En el principio era el Verbo,* donde el evangelista, por 'Verbo', quiere expresar propiamente la segunda persona divina. Y Agustín[59] dice: "El Verbo es por aquello por lo que es el Hijo".

La segunda proposición se prueba también por Agustín[60], quien escribe: "En el principio era el Verbo, que en griego se dice λόγος, en latín Verbo, y significa razón; sin embargo, aquí el Verbo se interpreta mejor en cuanto significa, no sólo la

cognito, non potest esse necessarius a se hoc modo; quia nec terminus respectus potest esse necessarius sic, quia in quocumque esse creatura est vel possibilis vel saltem non necessaria a se; ergo nullus respectus ad creaturam in quocumque esse potest per se includi in persona divina.

44. Sed ista ratio, licet forte procedat ex veris, tamen apparenter posset multipliciter improbari et impediri et non evidenter solvi, nisi cum prolixitate tanta, quantam hic aggredi non intendo.

[21] 45. *Obicitur.*—Sed obicitur contra istud: Quia Verbum importat per se proprietatem secundae personae, et cum hoc per se importat respectum ad creaturam; ergo etc.

Prima propositio patet ex principio Evangelii Joan.: *In principio erat Verbum,* ubi Evangelista per hoc quod est Verbum intendit exprimere proprie secundam personam in divinis; et Augustinus VII *De Trinitate,* cap.2: "Eo Verbum quo Filius".

Secunda propositio probatur per illud 83 *Quaestionum,* quaestione 63 ubi exponitur illud: "In principio erat Verbum, quod graece, inquit, λόγος dicitur, latine Verbum, et rationem significat: hic tamen Verbum melius interpretatur ut significetur, non solum ad Patrem respectus, sed

[57] Cf. *supra* n.40.41-43.

[58] Io 1,1.

[59] AUGUST., *De Trin.* VII c.2 n.3: PL 42,936.

[60] AUGUST., *De diversis quaest.* 83 q.63: PL 40,54.

relación al Padre, sino también a las cosas que han sido hechas por el Verbo con potencia operativa". Luego, según Agustín, 'Verbo' importa relación a la criatura.

46. Además, se objeta contra la razón aducida [61] —la tercera—: Si es verdad lo que se acepta en tal razón, es decir, que la criatura —sea en su ser real o en su ser de conocimiento— no es necesaria *a se* ni, por consiguiente, relación alguna a la criatura es necesaria de ese modo, síguese que ni la relación de Dios, en cuanto inteligente, a la criatura —entendiendo por tal relación la relación de Dios en cuanto creador a la criatura en cuanto creable— es necesaria por sí. Pero no hay en Dios formal y necesariamente nada que no sea necesario por sí. Luego se seguiría que Dios no entiende ni causa necesariamente la criatura. Estas negaciones son falsas.

47. *Respuesta a estas objeciones.*—Respuesta a estas objeciones:

A la primera [62] podría oponerse doble dificultad: Una, basada en la realidad; otra, basada en el significado del término 'verbo'.

Primera dificultad, basada en la realidad: En la propiedad de la segunda persona no se incluye ninguna relación *per se* propia de la criatura por las razones aducidas [63].

48. Segunda dificultad, basada en el significado del término 'verbo': La relación real y la relación de razón no constituyen uno *per se*. Por eso, si el término 'verbo' implica estas dos rela-

etiam ad illa quae per Verbum facta sunt operativa potentia"; vult ergo quod cum dicitur Verbum, importetur respectus ad creaturam.

46. Item, contra rationem factam obicitur: Quia si verum sit hoc quod accipitur in illa ratione, quod creatura in quocumque esse non est necessaria a se nec, per consequens, quicumque respectus ad creaturam est sic necessarius, tunc sequitur quod nec respectus Dei ut intelligentis ad creaturam intellectam, nec respectus eius ut creativi ad creaturam ut creabilem sit necessarius a se; sed Deus nihil est formaliter et necessario nisi illud sit necessarium a se; ergo sequeretur quod Deus non necessario est intelligens creaturam nec causativus creaturae, quorum utrumque est falsum.

[22] 47. *Obiectiones solvuntur.*—Ad ista:

Ad primum posset esse duplex difficultas, una ex re, alia ex significato huius nominis 'verbum'.

Quantum ad primum dico: Quod in proprietate secundae personae non includitur aliquis respectus per se proprius ad creaturam, propter rationes ad hoc positas.

48. Quantum ad secundum dico: Quod respectus realis et respectus rationis non faciunt aliquid per se unum; et ideo, si tales duo respectus

[61] Cf. *supra* n.43.

[62] Cf. *supra* n.45.

[63] Cf. *supra* n.41-43.

ciones, síguese que no significa 'precisamente' un concepto *per se*, pues la relación al Padre, en cuanto dicente, es real, mientras la relación a la criatura, en cuanto dicha o causada, es sólo de razón. Luego, si este término 'verbo' sólo importa *per se* un concepto, síguese que significará uno de ellos y sólo connotará el otro. Si ello es verdad, puede decirse probablemente que, como hijo y filiación significan lo mismo, aunque de modo distinto, así el Verbo, en cuanto es cuasi concreto y su término abstracto correspondiente, si es lícito hablar así, es decir, la 'verbación', significan lo mismo, aunque de modo distinto; pues ser 'verbado' es lo mismo que ser dicho o ser expresado intelectualmente. Por consiguiente, el Verbo importa en concreto lo que es expresado intelectualmente, y en tal caso connotará relación a lo dicho por El en cuanto connota conocimiento perfecto y tal conocimiento tiene relación de razón a las cosas por El conocidas.

Luego, según esto, en cuanto al significado del término 'verbo', el orden sería este: Primero y *per se* significa la relación de origen, es decir, la expresión intelectual pasiva, pero de modo concreto. En segundo lugar, connota el conocimiento como término formal comunicado por esta expresión, y tal conocimiento es común a las tres personas aunque es apropiado al Verbo. En tercer lugar, por el hecho de que tal conocimiento dice relación a los cognoscibles, connotaría esta relación. Luego, según esto, habría que negar la segunda proposición asumida en el argumento [61].

importentur per hoc nomen 'verbum', sequitur quod illud non praecise significat unum per se conceptum, quia respectus ad Patrem ut dicentem est realis, respectus autem ad creaturam ut dictam vel causatam est rationis tantum; ergo si hoc nomen 'verbum' per se importat tantum unum conceptum, sequitur quod alterum illorum significabit et alterum connotabit tantummodo; quod si verum est, probabiliter dici potest quod, sicut idem significat filius et filiatio, licet alio modo significandi, sic idem significat Verbum ut est quasi concretum et eius abstractum, (si licet fingere) quod scilicet est 'verbatio', quod significat idem, licet alio modo; 'verbari' est enim idem quod dici sive intellectualiter exprimi; et, per consequens, Verbum importat in concreto hoc quod est intellectualiter expressum, et tunc connotabit relationem ad illud quod dicitur per Verbum, pro tanto quod connotat notitiam perfectam, quae notitia habet respectum rationis ad cognita per eam.

Secundum hoc, igitur, quantum ad significatum huius vocis 'Verbum', esset iste ordo: quod primo et per se significatur respectus originis, scilicet expressio intellectualis passiva, sed modo concreto; secundo, connotatur notitia, quasi terminus formalis communicatus per istam expressionem, et illa est communis tribus, tamen appropriata Verbo; tertio vero, per hoc quod ista notitia habet respectum ad noscibilia, connotaretur in nomine Verbi talis respectus. [23] Secundum hoc, ergo, neganda esset secunda propositio assumpta in argumento.

[61] Cf. *supra* n.45.

49. En cuanto a la prueba por Agustín[65] puede replicarse que la traducción de λόγος por 'Verbo' es preferible a su traducción por 'razón', porque el término razón no importa ni la relación propia de origen ni la relación apropiada consiguiente a la criatura como las implica el término 'Verbo'. Por eso, el Verbo, en cuanto Verbo, puede ser comparado por el entendimiento a cualquier ser y tener por término una relación apropiada de razón. Las palabras, "en cuanto significa la relación al Padre", deben interpretarse de lo que es significado primera y principalmente; pero en las palabras que siguen, "a las cosas que han sido hechas", por 'significar' debe entenderse 'connotar'.

50. Respuesta a la segunda objeción[66]: Lo necesario *a se*, en cuanto depende de él, puede darse sin repugnancia ninguna sin el ser real de otro ser que no es necesario por sí. No hay contradicción de parte del absoluto anterior en que se dé sin un ser posterior. Sin embargo, tal ser necesario no puede darse sin el ser conocido de otro, pues su ser propio necesariamente requiere el conocimiento del otro y, por consiguiente, requiere el ser conocido del otro; dígase otro tanto del ser posible. Luego no puede competer a la persona divina algo real que no es necesario por sí, es decir, que no es incausado. Pero todo lo que se incluye en la propiedad de la persona compete a la persona como algo real. Sin embargo, puede competer a la persona divina algún co-

49. Et cum probatur per Augustinum, 83 *Quaestionum*, quaestione 63, dici potest quod pro tanto melior est translatio huius quod est λόγος, in hoc quod est 'Verbum', quam in hoc quod est 'ratio', quia hoc nomen 'ratio' nec respectum originis proprium nec illum consequentem appropriatum, qui est ad creaturam, ita importat, sicut hoc nomen 'Verbum'; quare Verbum, ut Verbum, potest comparari per intellectum ad quodcumque et, per consequens, habere appropriatam relationem rationis. Quod vero ait, "ut significatur ad Patrem respectus", hoc debet intelligi de eo quod primo et principaliter significatur; quod autem addit "ad ea quae facta sunt", ibi debet intelligi 'significare' pro 'connotare'.

50. Ad secundum potest dici: Quod necessarium a se absque omni repugnantia, quantum ex parte sui, potest esse sine esse reali cuiuscumque non necessarii a se; quia non est contradictio, quantum est ex parte prioris absoluti, quod ipsum sit sine posteriori; tamen illud necessarium non potest esse sine esse cognito cuiuscumque alterius quia esse eius necessario requirit cognitionem alterius et, per consequens, alterum in esse cognito; et consimiliter est de esse possibili. Non, igitur, personae divinae competere aliquid reale potest, nisi illud sit necessarium a se, hoc est, incausatum; quidquid autem includitur in proprietate personae, competit personae ut aliquod reale; potest tamen personae divinae competere

[65] Augustin., *De diversis quaest.* 83 q.63: PL 40,54; cf. *supra* n.45.

[66] Cf. *supra* n.46.

nocer o poder, aunque éste no sea necesario por sí, como tampoco es necesario su término.

51. Cabe replicar de otro modo: Dios entiende la criatura y la causa necesariamente de tal modo, que tanto su intelección como su causación se dicen necesarias *a se*, en cuanto *a se* excluye causa; pero no se dicen necesarias en ser real, sino en ser disminuido. Ahora bien, todo lo que se incluye en la propiedad de la persona es necesario por sí en ser real; y lo necesario por sí no coexige necesariamente otro ente en ser real, aunque lo coexija en ser conocido o disminuido.

52. De un tercer modo puede responderse: En un sentido es necesario lo que necesariamente se requiere, ya sea preexigido o coexigido para el ser del necesario. En otro sentido es necesario lo que necesariamente sigue al ser del necesario.

53. *De la causalidad ejemplar y final.*—De lo dicho sobre la causalidad eficiente se deduce la solución a la cuestión de la causalidad ejemplar y final [67]: La causa ejemplar ejemplariza por alguna razón, y la causa final termina o finaliza por alguna razón, como la eficiente produce por alguna razón. Por lo tanto, síguese *a pari* que ninguna de dichas causalidades puede ser propia si la razón formal de causar no es propia. Luego ni la razón de ejemplarizar ni la de finalizar puede ser propia de una persona, como tampoco puede serlo la razón formal de causar eficientemente.

aliquod cognoscere vel aliquod posse, licet illud non sit necessarium a se, sicut nec terminus.

[24] 51. Aliter potest dici: Quod Deus est sic necessario intelligens creaturam et causativus creaturae, quod utrumque istorum formaliter dicitur aliquid necessarium a se, prout a se excludit causam, sed non necessarium in esse reali sed in aliquo esse diminuto; quidquid autem includitur in proprietate personae, sic est necessarium a se quod est in esse reali; nunc autem, necessarium a se non necessario coexigit aliquid aliud in esse reali, licet coexigat aliquid aliud in esse cognito vel esse diminuto.

52. Tertio modo posset dici: Quod alio modo est necessarium illud quod necessario requiritur, et hoc sive praeexigatur sive coexigatur ad esse necessarii; alio modo est necessarium illud quod ad esse necessarii necessario consequitur.

53. *Extenditur solutio ad causalitatem exemplarem et finalem.*—Ex dictis de causalitate effectiva patet solutio quaestionis de causalitate exemplari et finali: Quia cum causa exemplaris in aliqua ratione formali exemplans et causa finalis sit aliqua ratione terminans sive finiens, sicut causa efficiens aliqua ratione formali efficiens, sequitur ex consimili ratione quod nulla istarum causalitatum potest esse propria, nisi ratio formalis causandi sit propria; non ergo potest alicui personae esse propria ratio exemplandi sive finiendi, sicut nec formalis ratio agendi.

[67] Cf. *supra* n.5.

54. Ello puede probarse por las razones aducidas al hablar de la causalidad eficiente. Pero la última de dichas razones [68] parece la más evidente para el caso: La razón formal de terminar la dependencia de lo causado respecto de la causa, en cualquier género de causa de que se trate, es una perfección. Y, hablando de la causa primera, en cualquier género, es una perfección simple. Luego, si toda perfección simple es idéntica en las tres personas, síguese que toda causalidad, en cualquier género de causa, les es común.

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

55. Respuesta al argumento en contra de la solución dada [69]. Se replica a la menor: Como cada persona es creadora, es también artífice; y como es simple —en ella no difieren lo que tiene y lo que se tiene—, cada una es arte, arte igualmente particular e igualmente actual, como aparece claro de las respuestas a las objeciones en el artículo primero [70]. Sin embargo, el Verbo se dice apropiadamente arte, como también sabiduría o conocimiento, por cuanto por su modo de proceder le compete ser conocimiento actual procedente de la memoria paterna, que declara todo lo inteligible contenido en dicha memoria. Ello aparece claro de Agustín [71]: "Así se dice el Hijo sabiduría del Padre, como

54. Hoc posset probari hic sicut prius probatum est de causa effectiva; sed de probationibus prius positis evidentior ad propositum videtur illa ultima; quia ratio formalis terminandi dependentiam causati ad causam in quocumque genere causae, de quo est hic sermo, est aliqua perfectio et, loquendo de causa prima in quocumque illorum generum, est aliqua perfectio simpliciter; si, ergo, quaecumque perfectio simpliciter eadem est in tribus, sequitur quod quaecumque causalitas in quocumque generum illorum sit communis.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

[25] 55. Ad argumentum in oppositum. Ad minorem dico: Quod quaelibet persona sicut est creatrix, sic est artifex; et cum sit simplex, in qua non differt habens et illud quod habetur, quaelibet est ars et ars aeque particularis et aeque actualis, sicut patet respondendo ad obiectiones in primo articulo. Tamen, appropriate Verbum dicitur ars sicut sapientia sive notitia, pro tanto quia ex modo suae processionis competit sibi quod sit notitia actualis procedens de memoria paterna, declarans omne intelligibile quod in memoria illa continetur. Hoc patet per Augustinum VII *De Trinitate*, cap.7: "Ita dicitur Filius sapientia Patris quemadmodum dicitur lumen Patris", et qualiter hoc sit, statim subdit, id est, "quemad-

[68] Cf. *supra* n.14.
[69] Cf. *supra* n.1.
[70] Cf. *supra* n.20-22.
[71] Augustin., *De Trin.* VII c.1 n.2: PL 42,936.

se dice luz del Padre". Y lo explica inmediatamente en qué sentido: "Como luz de luz y ambos la misma luz; así se entiende la sabiduría de la sabiduría y ambas una sabiduría". Similarmente ha de entenderse arte de arte y ambas un arte.

56. La respuesta a la segunda parte de la misma menor [72], referente a las ideas, aparece clara de la réplica a la primera objeción en el artículo primero [73]: Las ideas son comunes a todas las personas, aunque por el modo de su emanación se apropien al Verbo, que procede como conocimiento actual declarativo de todo objeto que se contiene cuasi habitualmente en la memoria perfecta.

modum lumen de lumine, et utrumque idem lumen, sic intelligitur sapientia de sapientia, et utraque una sapientia"; consimiliter dico ars de arte, et utraque una ars.

56. Ad aliud quod additur in minore de ideis, patet prius in responsione ad primam obiectionem in primo articulo; quia ideae sunt communes cuilibet personae, licet approprientur Verbo propter modum proprium emanationis eius, quia procedit ut notitia actualis declarativa omnis obiecti quod quasi habitualiter continetur in memoria paterna.

[72] Cf. *supra* n.1.
[73] Cf. *supra* n.20-21.

CUESTION IX

Si Dios puede hacer que el ángel informe a la materia

Resumen.—Dios no puede hacer que el ángel informe a la materia. Quiere decirse que no puede ser forma informante. Ello se prueba: El ángel es un ser *per se* completamente subsistente. Además, al acto simplemente le conviene la aptitud o la repugnancia para informar por su naturaleza propia. No le conviene la aptitud. Luego le conviene la repugnancia. Pero la razón propia del ángel es su esencia. Luego le repugna esencialmente el informar la materia.

Escoto rechaza otras dos razones que se aducen en favor de la tesis. Primera, el ángel se aparta de la materia más que el alma racional. Pero ésta, dejada a sí misma, puede subsistir sin materia. Luego el ángel necesariamente es sin materia. Escoto no reconoce valor a esta razón. Segunda, la operación del ángel, como el entender, es inmaterial. Luego también es inmaterial su potencia y su naturaleza. Luego no puede informar la materia. Contra esta razón objeta Escoto que, de valer, valdría también para el alma humana. Se detiene largamente en su refutación explicando el triple sentido en que algo puede decirse inmaterial. Siguen objeciones contra las dos primeras razones y su refutación.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—Consiguientemente se inquiere sobre la omnipotencia en relación a su objeto [1]. Se discuten tres cuestiones. La primera cuestión versa sobre la omnipotencia en relación a la sustancia espiritual: Si Dios puede hacer que el ángel informe la materia. La segunda cuestión versa sobre la omnipotencia en relación a la forma accidental que tiene ser de modo sobrenatural: Si Dios puede convertir las especies eucarísticas en algo preexistente [2]. La tercera cuestión versa sobre la omnipotencia en relación a una

QUAESTIO IX

Utrum Deus possit facere angelum informare materiam

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Consequenter quaeritur de omnipotentia in comparatione ad obiectum quod respicit; et sunt tres quaestiones: Prima quaestio est de omnipotentia ut respicit substantiam immaterialem et est ista: Utrum Deus possit facere angelum informare materiam. Secunda quaestio est de omnipotentia ut respicit formam accidentalem sed habentem esse modo supernaturali et est ista: Utrum Deus possit species in eucharistia convertere in aliquid praeexsistens. Tertia est de omnipotentia prout respicit formam accidentalem habentem

[1] Cf. *supra, Quodl.* q.7 n.1.
[2] Cf. *infra, Quodl.* q.10

forma accidental que tiene ser de modo natural: Si Dios puede hacer que, permaneciendo el cuerpo y el lugar, el cuerpo no tenga *ubi* o ser en el lugar [3].

2. Respecto de la primera cuestión, si Dios puede hacer que el ángel informe la materia [4], se arguye que sí:

Dios puede hacer que la forma material sea sin materia. Por lo tanto, puede hacer también que la forma inmaterial sea en la materia y, por consiguiente, que el ángel sea en la materia y la informe.

Prueba del antecedente: Dios causa el accidente material sin sujeto en el sacramento del altar.

Prueba de la consecuencia: No parece que repugna más a la forma inmaterial ser en la materia que a la forma material ser sin materia.

3. Se arguye en contra:

Si el ángel informara a la materia, o le daría el acto simple, sustancial, o le daría un acto *secundum quid*, accidental. No le daría el acto sustancial, porque, siendo el ángel subsistente *per se*, no podría constituir uno *per se* con otro, y el acto sustancial constituye uno *per se* con lo que informa. Ni le daría un acto accidental, porque, según Aristóteles [5], "lo que verdaderamente es, no es accidente de nada; y el ángel verdaderamente es; es decir, es sustancia". Luego no es accidente de nada.

esse modo naturali et est haec: Utrum Deus possit facere quod, manente corpore et loco, corpus non habeat ubi sive esse in loco.

2. Ad primam quaestionem, arguitur quod sic:

Deus potest facere formam materialem esse sine materia; ergo et formam immaterialem esse in materia et, per consequens, angelum esse in materia et informare materiam.

Antecedens probatur sic: Quia Deus facit accidens materiale sine subiecto in sacramento altaris.

Consequentia probatur: Quia non magis videtur repugnare formae immateriali esse in materia, quam formae materiali esse sine materia.

3. Contra:

Si angelus informaret materiam, aut daret ei actum simpliciter sive substantialem, aut actum secundum quid sive accidentalem. Non primo modo, quia, cum sit per se subsistens, non potest facere per se unum cum alio; actus autem substantialis facit per se unum cum illo quod informat. Nec secundo modo, quia, secundum Aristotelem I *Physicorum*, "quod vere est, nulli accidit"; angelus est id quod vere est, id est, substantia; ergo etc.

[3] Cf. *infra*, *Quodl.* q.11.

[4] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.1 q.5 (ed. Vivès XI 185-194); IV d.43 q.2 (ed. Vivès XX 34-59); II d.8 q.un. (ed. Vivès XII 417-422).

[5] Aristot., *Physic.* I c.3 (186b4-5)

4. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión hay que ventilar tres puntos. Primero, debe exponerse el sentido de la cuestión; segundo, debe declararse en lo posible su solución; tercero, se resolverán algunas dudas.

ARTICULO 1

Sentido de la cuestión

5. El primer punto lo exponemos brevemente.

No se inquiere si el ángel tiene materia como parte suya; en tal caso no sería el ángel, sino su forma, su otra parte, la que informaría a la materia, como no es el fuego, sino su forma, su otra parte, la que informa a la materia. Tampoco se inquiere si el ángel puede informar la materia en el sentido de transmutarla eficientemente a la forma, si no tal vez por virtud propia, al menos por virtud divina, en cuanto Dios haría que el ángel informara eficientemente la materia, como, según algunos [6], hace que el cuerpo actúe eficientemente en el espíritu. Se inquiere de la información formal, es decir, si Dios puede hacer que el ángel sea forma informante.

[2] 4. *Ad quaestionem.*—Hic sunt tria videnda: Primo, intellectus quaestionis exponatur. Secundo, solutio eius, prout possibile fuerit, declaretur. Tertio, aliqua dubia dissolvantur.

ARTICULUS I

De intellectu quaestionis

5. De primo breviter.

Hic non quaeritur si angelus habeat materiam partem sui, quia tunc angelus non informaret materiam, sed forma quae esset altera pars eius informaret eam, sicut ignis non informat materiam, sed forma quae est altera pars eius. Nec quaeritur utrum angelus possit informare materiam, hoc est, effective transmutare materiam ad formam, et hoc virtute Dei, licet forte virtute sui non possit, ut sic Deus faciat angelum effective informare materiam, sicut secundum aliquos facit corpus effective agere in spiritum. Sed quaeritur de informatione formali, an scilicet Deus possit facere angelum esse formam informantem.

[6] THOMAS, *Summa theol.* I q.51 a.2 ad 2.3 (I 259); RICHARDUS DE MEDIAV., *Sent.* II d.19 a.1 q.1 in corp. (II 242-243).

ARTICULO II

Solución de la cuestión

6. *Hay que defender la conclusión negativa.*—Respecto del segundo punto, o la solución de la cuestión, hay que defender la conclusión negativa. En favor de ella pueden aducirse dos razones. La primera se basa en un medio común; la segunda en un medio más propio. Se investigará, por último, si otras razones posibles concluyen o no.

7. *Primera razón, basada en un medio común.*—La primera razón es ésta:

Lo que es simplemente subsistente por sí no puede ser forma de la materia. El ángel es tal, es decir, simplemente subsistente por sí. Luego no puede ser forma de la materia.

Declaración de la mayor: El ente por sí puede entenderse de tres modos: 1) Por ente por sí solitariamente, como se toma en los *Analíticos posteriores*[7], en el tercer modo por sí. Cuando el accidente no inhiere, puede ser ente por sí de este modo. 2) Por ente por sí, como opuesto al ente en otro. En este sentido, ente por sí es el que no inhiere en otro ni actual ni aptitudinalmente. Toda sustancia, no sólo la compuesta, sino también la materia y la forma, son entes por sí de este modo. Aunque la forma sustancial esté en la materia como informante, no inhiere en ella. Inherir se opone a informar por sí, y el que inhiere no es acto

ARTICULUS II

Quaestionis solutio

[3] 6. *Conclusio negativa tenenda.*—De secundo, conclusio negativa est tenenda, et ad hoc possent poni duae rationes, quarum prima sumitur ex medio communi, secunda ex medio magis proprio. Addentur postmodum rationes, inquirendo de eis si concludant.

7. *Prima ratio, sumpta ex medio communi.*—Prima ratio est ista:

Illud quod est simpliciter per se subsistens, non potest esse forma materiae; angelus est huiusmodi; ergo etc.

Maior declaratur: Ens per se potest intelligi tripliciter: uno modo, intelligitur ens per se solitarie, prout accipitur I *Posteriorum* in tertio modo per se, et hoc modo accidens potest esse ens per se quando non est in subiecto. Secundo modo, dicitur ens per se prout distinguitur contra ens in alio et sic per se ens est idem quod non inhaerens actualiter nec aptitudinaliter; et hoc modo quaecumque substantia, non tantum composita sed etiam materia et forma, est ens per se, quia forma substantialis, licet insit materiae informando, non tamen inhaeret; quia inhaerere dicit non per se informare, quia inhaerens nec est actus simpliciter, sed

[7] Aristot., *Anal. post.* I (73a36-73b27).

simplemente, sino *secundum quid*, ni constituye uno por sí con el sujeto en el que inhiere; características opuestas convienen a lo que informa por sí. 3) Por ente por sí que tiene actualidad última, es decir, que no es ordenable por sí a un acto simple, ulterior al que tiene, que pudiera ser acto suyo por sí primeramente o participativamente. El ente por sí de este modo se llama comúnmente supósito; y si es de naturaleza intelectual, se llama persona. La mayor de la razón debe entenderse del ente por sí en este sentido. Sólo este ente se dice propiamente subsistente, como escribe el Filósofo en *De anima*[8]: "La materia es en potencia a 'esto'; la especie es aquello en virtud del cual una cosa se dice un 'esto'; lo tercero, que procede de ambas, es simplemente 'esto'"; es decir, lo subsistente por sí tiene actualidad última inordenable por sí a un acto ulterior.

8. La mayor así entendida se prueba: La forma sustancial está ordenada por sí al ser del todo. Este ser es el acto de por sí simple y primero del compuesto, pero participativamente lo es de la forma; pues la parte se dice ser por sí *per accidens*, es decir, por participación; y el todo se dice ente por sí primeramente. Luego lo que es subsistente por sí y no puede ser ordenado a otro ser *per se*, no puede ser forma *per se*.

9. Prueba de la menor: El ángel es perfecto en especie perfecta, más perfecta que toda especie de sustancia material, pues el orden de las especies es como el orden de los números[9]. Ahora

actus secundum quid, nec cum illo cui inhaeret facit per se unum; opposita conveniunt ei quod per se informat. Tertio modo, ens per se dicitur illud quod habet actualitatem ultimam, ita quod non est per se ordinabile ad aliquem actum simpliciter, ultra istum quem habet, qui quidem actus ulterior possit esse actus eius per se, et hoc vel primo vel participative; quod hoc modo est per se ens communiter dicitur suppositum et in natura intellectuali dicitur persona. Hoc modo intelligitur maior de ente per se. Istud solum dicitur proprie subsistens, sicut Philosophus loquitur II *De Anima*, dicens: "Quod materia est potentia hoc aliquid, species autem secundum quam aliquid dicitur hoc aliquid; tertium, quod est ex ipsis, quod simpliciter est hoc aliquid", scilicet per se subsistens habet actualitatem ultimam non ordinabilem per se ad aliquem actum ulteriorem.

[4] 8. Maior sic intellecta probatur: Quia forma substantialis per se ordinatur ad esse totius; illud autem esse est actus simpliciter, compositi quidem per se primo, sed formae participative; quia pars dicitur esse per se per accidens, hoc est per se participative, totum autem primo. Quod igitur est per se subsistens nec potest ordinari ad aliquod esse per se, illud non potest esse per se forma.

9. Probatio minoris: Angelus est perfectus in specie perfecta, imo perfectiori quam sit aliqua species substantiae materialis, ordo enim specierum est ut ordo numerorum VIII *Metaphysicae*. Nunc autem, aliqua

[8] ARISTOT., *De anima* II c.1 (412a6-10).

[9] ARISTOT., *Metaph.* VIII c.3 (1043b33-1044a).

bien, alguna sustancia material de tal modo se halla en acto último, que no es ordenable *per se* a un acto ulterior; de lo contrario, podría darse un proceso infinito en las sustancias materiales, en cuanto cada una de ellas podría ser parte de otra. Luego *a fortiori* el ángel es subsistente *per se* en el sentido predicho.

10. Esta razón procede de un medio común, 'lo subsistente *per se*'. Concluye igualmente del fuego que del ángel. Más, concluye de cualquier ser que pertenece completamente a una especie sustancial.

11. De lo que antecede [10] aparece también claro que la 'no-unibilidad' no es la diferencia que distingue al ángel del alma; es común al ángel y al fuego.

12. Aparece también claro por qué el alma separada no es persona. Aunque no es naturalmente apta para inherir y es, por lo tanto, ente *per se* del segundo modo indicado [11], y aunque podría ser ente *per se* del primer modo [12], es decir, solitariamente, no sólo por virtud de una causa extrínseca, como lo puede el accidente o la forma material, sino en virtud de su naturaleza dejada a sí misma, pues no depende necesariamente de la materia en su propio ser, no puede, sin embargo, ser ente *per se* del tercer modo [13]; y sólo lo que es ente *per se* de este modo se dice supósito. La naturaleza intelectual, en cambio, se dice persona, y es persona incomunicable, le repugna ser comunicada, no sólo como

substantia materialis est ita in actu ultimo, quod non est per se ordinabilis ad aliquem actum ulteriorem; alioquin posset esse processus in infinitum in substantiis materialibus, ut quaelibet posset esse pars alterius; ergo multo magis angelus est per se subsistens, secundum intellectum praedictum.

10. Haec ratio procedit ex medio communi, quia medium illud quod est 'per se subsistens' aeque concludit propositum de igne sicut de angelo; imo, de quocumque quod est complete in aliqua specie substantiae.

11. Hinc etiam patet quod 'non unibile' non est differentia distinguens angelum ab anima, quia est commune angelo et igni.

12. Hinc etiam patet quare anima separata non est persona: licet enim non sit nata inhaerere, et ideo sit ens per se secundo modo praedicto; licet etiam posset esse ens per se primo modo, id est, solitarie, non tantum per virtutem causae extrinsece, sicut potest accidens vel forma materialis, sed virtute naturae suae sibi derelictae, et hoc quia non necessario dependet a materia in proprio suo esse, tamen non potest esse ens per se tertio modo praedicto; et solum illud quod est sic per se ens dicitur suppositum; in natura autem intellectuali dicitur persona, et sic

[10] Cf. *supra* n.10.
[11] Cf. *supra* n.7.
[12] Cf. ibid.
[13] Cf. ibid.

el universal es comunicado a los singulares, sino también como la forma es comunicada a la materia que debe actualizarse.

13. *Segunda razón basada en un medio más propio.*—La segunda razón en favor de la conclusión propuesta [14] es ésta:

A todo lo que puede ser forma sustancial le compete inmediatamente por su esencia la capacidad de dar el acto *simpliciter* a la materia. Consta de la *Metafísica* [15] que la única razón de que la forma pueda constituir un ser *per se* con la materia es que la forma es acto *per se* y la materia es potencia *per se*; no hay otra razón de ello, ulterior a la propia naturaleza de la forma y de la materia. Luego al ente al que repugna ser acto de la materia, ello le repugna "precisamente" por su quididad propia. Esta consecuencia se prueba: El que a un ente repugne ser forma de la materia atestigua perfección mayor que el que le convenga serlo. Luego si sólo puede convenirle ser forma de la materia por su quididad propia, síguese que al ser al que repugna tal información, le repugna máximamente por su quididad formal propia. Luego, si la quididad propia del ángel fuese conocida, podría mostrarse, *propter quid,* mediante ella, que le repugna el informar a la materia.

14. Aunque esta razón muestre que, si la conclusión fuese conocida, su medio sería propio, no muestra que la conclusión es

est persona incommunicabilis, quia sibi repugnat communicari, non tantum ut universale singularibus sed ut forma materiae actuandae per ipsam.

[5] 13. *Secunda ratio, sumpta ex medio magis proprio.*—Secunda ratio ad propositum est haec:

Quidquid potest esse forma substantialis, hoc sibi competit immediate per essentiam suam, scilicet posse dare actum simpliciter ipsi materiae; quia VIII *Metaphysicae* patet quod non est alia ratio, quare hoc posset facere per se unum cum materia, nisi quia hoc est per se actus et illud per se potentia, et huius non est aliqua ratio ulterior, nisi propria ratio huius et illius; ergo cui repugnat esse actum materiae, hoc praecise repugnat sibi per rationem propriam. Consequentia ista probatur: quia maiori perfectioni attestatur quod alicui repugnat esse formam materiae, quam quod sibi conveniat; si ergo non potest hoc sibi convenire nisi per suam propriam rationem, sequitur quod cui repugnat maxime repugnabit per propriam rationem formalem ipsius. Si igitur ratio propria quiditativa angeli esset nota, per illam 'propter quid' posset ostendi quod sibi repugnet informare materiam.

14. Ista ratio, licet ostendat quod medium esset proprium ad conclusionem si ipsa esset nota, tamen non ostendit conclusionem esse veram;

[14] Cf. *supra* n.6.

[15] Aristot., *Metaph.* VIII c.6 (1045a23-30).

verdadera. Por ello quien la negara, diría que no le repugna el informar y que su esencia propia no es la razón *per se* de tal repugnancia.

Para obviar esta dificultad, la razón dada se confirma ulteriormente del modo siguiente: A todo acto simplemente o le conviene o le repugna por su naturaleza propia la aptitud para informar *per se*. No conviene tal aptitud a la esencia del ángel. Luego le repugna. Y, por lo tanto —infiriendo ulteriormente como se arguyó antes [16]—, la razón propia de la repugnancia es su misma esencia.

Prueba de la menor: La aptitud sin actualidad es imperfección.

15. *Tercera razón, no concluyente.*—Como tercera razón podría aducirse ésta:

El orden de perfección en las formas depende, parece, de su alejamiento de la materia, como el acto más perfecto es el que más se aleja de la potencia [17]. Pero el alma intelectiva se aleja tanto de la materia que, dejada a su naturaleza, puede poseer su ser propio. Luego el ángel, que es más perfecto que cualquiera alma intelectiva, se aleja más de la materia. Pero, si no le repugna ser en la materia, no se ve en qué pueda alejarse más de ella.

16. Parece que esta razón no prueba mucho. Se da múltiple excelencia de un acto respecto de otro, además de la indicada de apartarse de la materia del modo indicado. Más, aunque el alma

unde negans eam, diceret quod non repugnat huic informare, nec essentia sua propria est ratio per se repugnantiae.

Ideo ulterius confirmatur ratio sic: Cuilibet actui simpliciter, per rationem propriam, vel convenit aptitudo ad per se informandum vel repugnat informare; de essentia angeli non est dari primum; ergo secundum; et tunc ultra, ut argutum est, ipsa essentia est propria ratio repugnantiae.

Probatio minoris: aptitudo non est sine actualitate, quin sit imperfectio aliqua.

[6] 15. *Tertia ratio, quae tamen non multum probat.*—Tertia ratio posset poni talis:

Ordo perfectionis in formis videtur esse per recessum earum a materia, sicut actus perfectior plus recedit a potentia; sed anima intellectiva tantum recedit a materia quod, naturae suae relicta, potest habere esse suum proprium sine ea: ergo angelus, qui est perfectior quacumque anima intellectiva, plus recedit a materia; sed non videtur quod plus possit recedere, nisi sibi repugnet inesse materiae.

16. Ista ratio non videtur multum probare: Quia multiplex datur excellentia actus ad actum, alia quam ista sic recedere a materia; una anima intellectiva, licet possit esse sine materia, tamen ita perfecte potest

[16] Cf. *supra* n.13.

[17] Aristot., *De anima* II c.1 (412a-413a10); *De generat.* II c.1 (731b24-732a10).

intelectiva pueda ser sin materia, puede, sin embargo, ser unida tan perfectamente a ella como una forma interior. Así se diría que el ángel puede ciertamente ser sin materia, incluso de modo más perfecto que el alma intelectiva, pero que, sin embargo, puede ser en la materia. Pues, aunque sea imperfección el depender de la materia, no es evidente que sea imperfección el poder comunicarle su actualidad, sobre todo cuando tal comunicación puede darse sin dependencia, como se afirmaría en el caso.

17. *Cuarta razón, no concluyente. Exposición.*—Una cuarta razón la toman algunos [18], parece, de la operación del ángel, que es 'entender', del modo siguiente:

El 'entender' es operación inmaterial. Luego el entendimiento es potencia inmaterial. Ulteriormente concluyen: Luego la naturaleza intelectual es naturaleza inmaterial.

18. La primera consecuencia la prueban: La operación no es más abstraída de la materia que la potencia cuya operación es. Pues la operación se da en el operante según la potencia propia como según su razón próxima. Por consiguiente, si la potencia es material, la operación no es inmaterial.

19. La segunda consecuencia la prueban de esta manera: La potencia no excede a la sustancia. Parece que esta consecuencia vale principalmente de la naturaleza meramente intelectual, cual es la naturaleza angélica; no vale tan manifiestamente de la naturaleza disminuidamente intelectual y simultáneamente sensitiva en al-

uniri materiae sicut aliqua forma inferior; ita diceretur quod angelus potest quidem esse sine materia, etiam perfectiori modo quam anima intellectiva, sed tamen potest esse in materia; quia licet dependere a materia sit imperfectionis, non tamen est evidens quod posse communicare actualitatem suam materiae sit imperfectionis, et praecipue quando talis communicatio potest esse sine dependentia, sicut poneretur in proposito.

[7] 17. *Quarta ratio, ab aliis proposita. Unde et quomodo sumitur ratio.*—Quarta ratio videtur sumi, secundum aliquos, ex operatione angeli, quae est 'intelligere', et hoc sic:

'Intelligere' est operatio immaterialis; ergo intellectus est potentia immaterialis; et ulterius, ergo natura intellectualis est natura immaterialis.

18. Prima consequentia probatur per hoc quod operatio non est magis abstracta a materia, quam potentia cuius est operatio; operatio enim inest operanti secundum potentiam propriam, ut secundum rationem proximam operandi et, per consequens, si potentia sit materialis, illa operatio non est immaterialis.

19. Secunda consequentia probatur, quia potentia non excedit substantiam; et videtur ista consequentia praecipue tenere de natura illa quae est mere intellectualis, cuiusmodi est natura angelica; non sic manifeste tenet de natura quae est diminute intellectualis et cum hoc sensitiva quantum ad aliquam potentiam, sicut est anima nostra; quia illa dependet

[18] Thomas, *Summa theol.* I q.50 a.2 in corp. (I 253); q.89 a.1 in corp (I 436).

guna potencia, como es nuestra alma, que, al menos en alguna operación, depende de la materia. La naturaleza meramente intelectual no depende de ningún modo de la materia en su operación ni, por consiguiente, en el ser.

20. La consecuencia del primer antecedente al último consiguiente se confirma también, parece, por el comentario de la proposición penúltima del libro *De causis* [19], donde se dice: "Es imposible que haya cosa cuya sustancia caiga bajo tiempo y su acción bajo eternidad, pues, en tal caso, su acción sería mejor que su sustancia", lo que es imposible.

21. El primer antecedente se prueba por el objeto: Todo acto recibe especie y perfección del objeto. Ahora bien, el objeto del entendimiento, en cuanto tal, es abstraído de la materia; pues las formas en la materia son individuales, y el entendimiento no las aprehende en cuanto tales.

22. A esta razón se objeta: Similarmente [20] podría concluirse por la operación y ulteriormente por la potencia, que el alma intelectual es inmaterial. Sin embargo, esta conclusión es falsa en el sentido de que el alma intelectual no sea perfección de la materia, aunque, según algunos [21], sea verdadera en el sentido de que el alma no es compuesta de materia y forma.

23. Respuesta: La potencia intelectual es ciertamente inmaterial, y el alma es también inmaterial de este modo, pues no está inmersa en la materia ni aprisionada totalmente por ella.

a materia in operando, saltem aliqua operatione; sed natura mere intellectualis nullo modo dependet a materia in operando nec, per consequens, in essendo.

20. Videtur etiam consequentia a primo ad ultimum confirmari per commentum propositionis penultimae *De Causis*, ubi habetur: "Impossibile namque est ut sit res, cuius substantia cadat sub tempore et eius actio sub aeternitate, sic enim eius actio melior esset ipsius substantia"; hoc est impossibile.

21. Primum antecedens probatur ex obiecto: Quia ab obiecto actus quilibet recipit speciem et perfectionem; nunc autem, obiectum intellectus, in quantum huiusmodi, a materia abstrahitur, quia formae in materia sunt individuales, quas non apprehendit secundum quod huiusmodi.

[8] 22. Si huic rationi instetur quia simili ratione posset concludi per operationem, et ulterius per potentiam, quod anima intellectiva esset immaterialis; et tamen conclusio est falsa, hoc est, quod non est perfectio materiae, licet, secundum aliquos, vera sit de immateriali, hoc est, non composita ex materia et forma.

23. Diceretur: Quod bene potentia intellectiva est immaterialis et etiam anima hoc modo est immaterialis, quia non est immersa materiae, nec a materia totaliter apprehensa; et hoc declaratur: quia quanto forma

[19] *Liber de causis* prop.32 (ed. C. Pera, O.P., S. *Thomae Aquinatis in Librum de causis expositio* [Taurini-Romae 1955] p.146).

[20] Cf. *supra* n.18-19.

[21] Thomas, *Summa theol.* I q.75 a.2.6 in corp. (I 353.355); q.50 a.2 in corp. (I 253).

Ello se declara porque cuanto más noble es la forma, tanto más domina a la materia corporal, menos se une a ella y más la excede en su virtud. Pero nuestra alma es la última en la nobleza jerárquica de las formas. De ahí que excede a la materia en cuanto tiene alguna operación y poder en el que de ningún modo comunica con la materia corporal. Este poder se llama entendimiento.

24. Contra esto [22] se objeta: El hombre no es hombre según el alma o por el alma, sino porque el alma informa a la materia. Luego no actúa con operación propia de hombre según el alma, sino en cuanto el alma informa a la materia. Luego o no entiende por el alma, en cuanto forma, que sería el principio de la operación, o entiende por ella en cuanto informa a la materia.

La primera proposición se prueba: El compuesto es lo que es por las partes, no en cuanto separadas, sino en cuanto unidas; como consta de la *Metafísica* [23], la sílaba *ab* es por *a* y por *b*. Ello es verdad del todo y de las partes en general. Y no sólo es verdad de las partes materiales —que el Filósofo llama elementos en el citado lugar—, sino también de las partes esenciales, es decir, de la materia y de la forma. El compuesto es uno porque, como dice Aristóteles, una parte es potencia y otra acto [24]. Es decir, el compuesto es porque una parte, que es potencia, es informada, y otra, que es acto, informa.

est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei coniungitur et magis eam sua virtute excedit; anima autem nostra ultima est in nobilitate formarum; unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat cum materia corporali; et haec virtus dicitur intellectus.

24. Contra istud: Homo non est homo secundum animam sive per animam nisi secundum quod anima informat materiam; ergo nec operatur operatione propria hominis secundum animam, nisi ut anima informat materiam; ergo vel non intelligit secundum animam, ut secundum formam quae sit principium huius operationis, vel intelligit secundum eam, ut informat materiam.

Prima propositio probatur: Quia compositum non est illud quod est nisi ex partibus, et hoc non ut divisis sed ut unitis; ut patet ex VII *Metaphysicae* respectu huius syllabae *ab*, de *a* et *b*; et ita universaliter de partibus et toto. Nec solum est hoc verum de partibus materialibus, quas vocat ibi Philosophus elementa, sed etiam de partibus essentialibus, quae sunt materia et forma; compositum enim ex hoc unum est, quia hoc est potentia et illud actus, sicut vult VIII *Metaphysicae*; hoc est, quia una pars quae est potentialis informatur et alia quae est actus informat ipsam.

[22] Cf. *supra* n.23.

[23] Aristot., *Metaph.* VII c.17 (1041b12-14).

[24] Aristot., *Metaph.* VIII c.6 (1045b17-21); ibid., VII c.8 (1033b16-20); ibid., VII c.11 (1036b21-24); ibid., VIII c.6 (1045a23-25).

25. En segundo lugar se objeta contra lo mismo [25]: El alma informa a la materia según el grado supremo de su perfección esencial. Pero no le puede competer la intelección según un grado superior al supremo. Luego no le compete en cuanto excede a la materia si por exceder se entiende no informar. La primera proposición es clara; de otra suerte, el hombre no sería el ente corporal supremo ni, por consiguiente, próximo al ángel en el orden de las especies, pues no sería formalmente actualizado por lo que es supremo en el alma intelectiva, que es la forma próxima al ángel.

26. *Evaluación de la cuarta razón. Primer sentido del antecedente.*—En cuanto a esta cuarta razón hay que analizar primero el antecedente, es decir, que la intelección es una operación inmaterial. Este antecedente puede entenderse triplemente [26].

De un modo, por oposición a las operaciones sensitivas, llamadas orgánicas porque se ejercen por órganos determinados y, por lo mismo, materiales, que requieren una parte determinada del cuerpo complexionada de manera particular; mientras, por oposición, la intelección es una operación inorgánica, que no se ejerce por una parte determinada del cuerpo; por eso se dice que el entendimiento no es acto de ninguna parte del cuerpo, en el sentido de que no ejerce propiamente su operación en una parte o por una parte, como la ejercen las potencias sensitivas.

[9] 25. Item, secundo, contra idem: Anima secundum supremum gradum perfectionis suae essentialis informat materiam; sed intelligere non potest competere sibi secundum aliquem gradum superiorem quam sit supremus; non ergo competit sibi ut excedit materiam, intelligendo per excedere non informare. Prima patet: quia alioquin homo non esset supremum ens corporale nec, per consequens, proximum angelo in ordine specierum, quia non esset actu formaliter per illud quod est supremum in anima intellectiva, quae est proxima forma angelo.

26. *Quartae rationis perpensio. De antecedente primo modo intellecto.* De ista quarta ratione videndum est primo de antecedente. Illud autem antecedens, scilicet quod intellectio est operatio immaterialis, potest intelligi tripliciter:

Uno modo, per oppositum ad operationes sensitivas, quae dicuntur organicae quia exercentur per organa determinata, et sic materiales, quae requirunt determinatam partem corporis determinate complexionatam; et per oppositum, intellectio est operatio non organica, non enim per aliquam partem corporis determinatam exercetur; et hoc modo intellectus dicitur esse nullius partis corporis actus, intelligendo sic ut in nulla parte vel per nullam partem proprie exerceat operationem suam, sicut potentiae sensitivae.

[25] Cf. *supra* n.23.

[26] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.43 q.2 n.9 (ed. Vivès XX 39-40).

Entendido el antecedente en este sentido, no se sigue, parece, la inmaterialidad de la forma. Pues no se dice que la forma puramente material, aunque sea uniforme en el todo y en cualquiera parte, actúa por un órgano, como no se dice que el fuego actúa por un órgano. El Comentador, en su comentario sobre la *Metafísica*, libro séptimo [27], dice: "Luego estas virtudes, como se dijo, se asimilan al entendimiento en que no actúan por órgano"; habla de las virtudes contenidas en la semilla. Poco después añade: "Las virtudes que se dan en los cuerpos de los animales actúan por instrumentos determinados y miembros propios." Pero la virtud formativa no actúa por un miembro propio. La razón de ello es que sólo se dice principio de acción orgánica la forma que, siendo en algún modo ilimitada en la operación, puede ser principio de acciones disímiles que sólo pueden ser elicitadas mediante partes disímiles... Y tal forma sólo es propiamente el alma, que por su perfección sobre las formas inferiores puede ser principio de muchas operaciones, convenientes por sí al todo. Por eso requiere como perfectible adecuado suyo un cuerpo que consta de partes de mayor disimilitud, proporcionadas a muchas operaciones disímiles cuyo principio puede ser [28].

[10] Sed ex isto intellectu antecedentis non videtur sequi immaterialitas formae. Forma enim pure materialis, dum tamen sit uniformis in toto et in qualibet parte, non dicitur operari per organum, sicut ignis non dicitur operari per organum. Et Commentator VII *Metaphysicae* super illud: "Ergo, sicut dictum est, virtutes istae assimilantur intellectui in hoc quod non agunt per organum", et loquitur de virtutibus quae sunt in seminibus; et paulo post: "Virtutes quae sunt in corporibus animalium agunt per instrumenta determinata et membra propria". Virtus autem formativa non agit per membrum proprium; et ratio huius est quia illa sola forma dicitur principium operandi organice, quae, scilicet, quodammodo illimitata in agendo, potest esse principium difformium actionum, quae tamen non possunt elici nisi mediantibus partibus dissimilibus; et ideo requiritur quod perfectibile a tali forma habeat partes dissimiles, per quas operationes illae organicae exerceantur; et talis forma est proprie sola anima, quae propter sui perfectionem, ultra formas inferiores, potest esse principium plurium operationum per ipsam convenientium suo toti; et ideo requirit pro suo perfectibili adaequato corpus habens partes maioris dissimilitudinis, quae conveniunt pluribus operationibus dissimilibus, quarum potest esse principium.

[27] AVERROES, *Metaph.* VII (II com.31).

[28] Sigue una adición: "Más: entendiendo el antecedente de este modo, puede argüirse, parece, que la intelección es una operación tan material como la visión. Pues la visión puede ejercerse por una parte material determinada, mientras la intelección no puede ejercerse por una parte, sino que es operación del todo; no entiende la mano, sino el hombre. Pero si el alma puede ser principio de entender en cuanto no perfecciona al todo como en cuanto perfecciona al todo, síguese que podría ser principio de entender igualmente en cuanto per-

27. *Segundo sentido del antecedente.*—El antecedente podría entenderse de otro modo, en el sentido de que la intelección es inmaterial terminativamente, es decir, en cuanto tiende a un objeto abstraído de la materia. En este sentido el antecedente fue probado [29], parece, por la inmaterialidad del objeto. Pero esta prueba no concluye la inmaterialidad simplemente, ni terminativa u objetivamente. Según todos, la quididad de la cosa material puede ser por sí objeto de nuestro entendimiento; para ello sólo se requiere inmaterialidad, es decir, abstracción de la materia individual en el objeto. De ello se sigue que la operación es inmaterial terminativamente, esto es, indiferente a los objetos singulares materiales. Pero, en tal caso, para lograr la conclusión intentada, es necesario probar que la operación referente a lo universal como a objeto no podría ser comunicada en algún modo a la materia.

28. *Tercer sentido del antecedente.*—El tercer sentido del antecedente es éste: El receptivo próximo de la intelección no es un sujeto primero material; su receptivo próximo y propio es la

[11] 27. *De antecedente secundo modo intellecto.*—Alio modo posset intelligi antecedens: Quod intellectio est immaterialis terminative, hoc est, tendit in obiectum abstractum a materia; et in hoc intellectu videtur antecedens probatum fuisse per immaterialitatem obiecti. Sed ista probatio non concludit immaterialitatem simpliciter, etiam terminative sive obiective; quia, secundum omnes, quiditas rei materialis potest esse per se obiectum intellectus nostri, sed tantummodo, si requiritur in obiecto immaterialitas, hoc est, abstractio a materia individuali; et ex hoc sequitur quod operatio sit immaterialis terminative, hoc est, indifferens ad obiecta singularia materialia; et tunc ad habendum conclusionem intentam, oportet probare quod operatio quae respicit universale pro obiecto non posset aliquo modo communicari materiae.

28. *De antecedente tertio modo intellecto.*—Tertius intellectus antecedentis est iste: Intellectio non est primi alicuius materialis tanquam proximi receptivi, sed eius receptivum proximum et proprium est forma,

fecciona a cualquiera parte. Y entonces cabría decir que el dedo entiende como el hombre, pues el dedo se hallaría en acto por la forma, en cuanto ésta es principio de entender. Luego, si el todo es tan material o más material que la parte, síguese que esta operación, que sólo compete a la forma en cuanto está en el todo, es material lo mismo que la operación que le pertenece en cuanto está en la parte.

Respondo: Si la operación que compete a la forma en cuanto es en algún modo perfección ilimitada es comunicada a la materia o al todo, es comunicada a lo que se halla en acto por la forma así ilimitada. Tal es el todo y no una parte respecto del alma intelectiva, a la cual compete la intelección en cuanto es en algún modo perfección ilimitada."

[29] Cf. *supra* n.21.

forma, no la forma del todo o la quididad (como es la humanidad), sino la que es simple y parte del compuesto.

Ahora bien, el receptivo próximo de toda operación sensitiva es primeramente compuesto de materia y forma, como consta del comienzo del *De sensu et sensato* [30]. Pues no es el alma, sino el órgano compuesto de alma y de una determinada parte del cuerpo el que inmediatamente recibe la visión. No es el alma, ni algo del alma, ni la forma de mixtión que se da en una parte determinada del cuerpo; es la forma de todo el órgano, como la humanidad es la forma de todo el hombre, la razón próxima de la recepción de la visión.

29. De ello aparece claro que, si el órgano se dice la parte de todo el animal en la que se recibe la sensación como en receptivo próximo, está compuesto de alma en cuanto principio de la operación y de una parte del cuerpo de mixtura determinada. Y, en tal caso, se ve claramente por qué el ojo ciego sólo es ojo *secundum quid*, pues sólo es una parte del compuesto que debe ser llamado ojo; carece de la otra parte que se requiere para que el ojo sea completamente tal.

De ello puede también aparecer claro que, si la potencia se dice la razón próxima de la recepción del acto, la potencia visiva no será algo del alma tomada "precisamente", sino que, o será la forma total del órgano, o algo que sigue a la forma.

non illa totius quae est quiditas, sicut est humanitas, sed illa quae est simplex et altera pars compositi.

Quaelibet autem operatio sensitiva est primo compositi ex materia et forma sicut proprii receptivi, sicut patet in principio *De sensu et sensato*; non enim ipsa anima est immediate receptiva visionis, sed ipsum organum quod est compositum ex anima et determinata parte corporis, est proxima ratio recipiendi visionem; nec est anima, nec aliquid animae, nec illa forma mixtionis quae est in determinata parte corporis, sed forma totius organi, eo modo quo humanitas est forma totius hominis, est proxima ratio recipiendi visionem.

29. Ex hoc patet quod, si organum dicatur illa pars totius animalis in qua, tanquam in proximo receptivo, recipitur sensatio, organum dicetur esse aliquid compositum ex anima, ut est principium talis operationis, et ex parte corporis sic mixta; et tunc patet quare oculus caecus non est oculus nisi secundum quid, quia non est nisi altera pars compositi quod natum esset dici oculus, carens alia parte qua complete oculus est oculus.

Ex hoc etiam patere potest quod, si potentia dicatur illud quod est ratio proxima recipiendi actum, potentia visiva non erit aliquid praecise animae, sed vel erit forma totalis ipsius organi vel aliquid consequens illam formam

[30] Aristot., *De sensu et sensat.* c.1 (436a11-12,436b1-10).

Es manifiesto también por qué el alma separada no puede sentir. No puede sentir porque carece del receptivo de la sensación, que es el órgano, y de la razón formal de la recepción de la sensación, que es la forma total del órgano. Lo contrario sucede en la intelección; su receptivo próximo y la razón próxima formal de su recepción es el alma, o algo del alma tomada "precisamente", sin inclusión de materia. Por eso puede darse en el alma separada, su receptivo próximo permanece.

30. Según el sentido tercero del antecedente, que incluye más verdad, el 'entender' es también operación inmaterial; su receptivo próximo no incluye materia, al menos corporal. Por eso tal operación puede darse sin materia. Ahora bien, lo que es capaz de actuar sin materia puede tener ser sin materia. Luego la naturaleza que posee tal operación puede tener ser sin materia.

Por lo tanto, de este medio, es decir, de la operación, puede concluirse la inmaterialidad de la naturaleza, es decir, su separabilidad de la materia en el ser. Pero no la inmaterialidad ulterior, que consiste en la imposibilidad de informar la materia. Es razonable que de la intelección, que es medio común al alma y al ángel, pueda concluirse la inmaterialidad común a ambos.

Patet etiam quare anima separata non potest sentire, quia non habet receptivum sensationis quod est organum, nec formalem rationem recipiendi quae est forma totalis ipsius organi. Per oppositum est de intellectione: quia receptivum eius proximum et proxima ratio formalis recipiendi eam est anima vel aliquid ex parte animae praecise, non includendo aliquam materiam; et propter hoc potest ipsa competere animae separatae, quia ibi manet proximum eius receptivum.

[12] 30. Secundum etiam istum tertium intellectum, qui plus continet veritatis, intelligere est operatio immaterialis, quia proximum receptivum habet non includens materiam saltem corporalem; et ideo sine tali materia potest ipsa operatio haberi; nunc autem, potens habere operationem sine materia, potest habere esse sine materia; ergo natura illa, cuius est ista operatio propria, potest habere esse sine materia.

Ex hoc ergo medio, scilicet operatione, potest concludi ipsius naturae talis immaterialitas, hoc est, a materia in essendo separabilitas; non autem illa immaterialitas ulterior quae est impossibilitas informandi materiam; et hoc est rationabile quod ex intellectione, quae est medium et commune animae et angelo, possit concludi immaterialitas communis utrique.

ARTICULO III

Objeciones y respuestas

31. *Objeciones contra la primera razón. Primera.*—En el tercer artículo principal se objeta contra la primera razón [31].

Primera objeción: En la *Metafísica* [32] se dice: "La forma es más ente que el compuesto". Luego no se ordena al ser del todo como a algo más perfecto.

32. *Segunda.*—Segunda objeción, del alma en especial: El alma, parece, es subsistente *per se*, pues actúa *per se*. La operación por la que el compuesto actúa *per se* no compete a la sola forma, pero el 'entender' compete al alma separada.

33. *Tercera.*—Tercera objeción: El ser del alma es el ser del compuesto. Luego no está ordenado a éste. Prueba del antecedente: El alma humana permanece en su ser destruido el ser del todo. Ello se debe a que el ser del compuesto es el mismo ser del alma, lo que no sucede en las demás formas.

34. *Cuarta.*—Cuarta objeción: Esta agua puede ser parte de alguna agua total y, por lo mismo, es ordenable a un ser más perfecto del que participa. Por consiguiente, esta agua no es subsistente *per se*.

35. *Quinta.*—Quinta objeción: Algo sólo repugna a un ser por una única razón de repugnancia. Luego, si al ángel repugna

ARTICULUS III

Obiectiones solvuntur

[13] 31. *Contra primam rationem arguitur. Primo.*—De tertio principali, obicitur contra primam rationem:

Quia ex VII *Metaphysicae*: "Forma est magis ens quam compositum"; ergo illa non ordinatur ad esse totius tanquam ad aliquid perfectius.

32. *Secundo.*—Praeterea, specialiter de anima: videtur quod ipsa sit per se subsistens, quia ipsa per se operatur; operatio enim qua compositum operatur per se, non competit soli formae, animae autem separatae competit intelligere.

33. *Tertio.*—Praeterea: Esse animae est esse compositi; ergo non ordinatur ad illud esse. Antecedens probatur: propter hoc enim anima humana remanet in suo esse, totius esse destructo; non autem aliae formae, quia hoc idem esse quod est totius est ipsius animae, non sic in aliis.

34. *Quarto.*—Praeterea: Haec aqua potest esse pars alicuius totius aquae, et ita est ordinabilis ad esse perfectius, quod sit eius participative; et per consequens haec aqua nunc non est per se subsistens.

35. *Quinto.*—Praeterea: Idem non repugnat eidem nisi per eamdem rationem repugnantiae; si ergo angelo repugnet informare materiam, hoc

[31] Cf. *supra* n.7-9.
[32] Aristot., *Metaph.* VII c.3 (1029a6-7).

informar la materia, le repugna por una única razón. Luego no hay dos razones: una común, como supone la primera razón [33], y otra propia, como supone la segunda razón [34].

36. *Sexta.*—Sexta objeción: Según los filósofos [35], los cielos parecen estar animados. Pero no puede ponerse en ellos un alma intelectual; la forma intelectiva inferior al ángel no puede perfeccionar al cuerpo si no lo perfecciona con las formas vegetativa y sensitiva que incluye, o si no lo perfeccionan simultáneamente las formas vegetativa y sensitiva, caso de que éstas sean distintas del alma intelectiva.

37. *Séptima.*—Séptima objeción: El ángel asume a veces cuerpo y ejerce actos vitales con él. Luego, como la acción presupone ser, el ángel da ser vivo al cuerpo y, por consiguiente, lo informa.

38. *Respuesta a estas objeciones. A la primera.*—Respuesta a estas cinco objeciones [36].

A la primera [37]: 'Anterior' y 'más' no se entienden según perfección, sino según superioridad e independencia. Pues el ser del principio superior es independiente de lo principiado y del principio inferior.

39. *Respuesta a la segunda.*—Respuesta a la segunda objeción [38]: Aunque la subsistencia del alma intelectiva sea la razón

est per aliquam unam rationem in angelo propter quam sit ista repugnantia; non ergo sunt duae rationes, una communis, sicut processit prima ratio, et alia propria, sicut processit secunda ratio.

36. *Sexto.*—Praeterea: Secundum philosophos, caeli videntur esse animati; non autem potest poni ibi anima intellectiva, quia intellectiva inferior angelo non potest perficere corpus nisi perficiat secundum perfectionem vegetativae et sensitivae quas includit, vel nisi illae, si sint distinctae, simul perficiant.

37. *Septimo.*—Praeterea: Angelus quandoque sumit sibi corpus per quod exercet actus vitae; ergo, cum agere praesupponit esse, dabit illi corpori esse vivum et, per consequens, informabit illud.

[14] 38. *Ad ista. Ad primum.*—Ad ista quinque.

Ad primum: Non intelligitur 'prius' et 'magis' secundum perfectionem, sed secundum principalitatem et independentiam; quia esse principii principalioris est independens respectu principiati et respectu principii minus principalis.

39. *Ad secundum.*—Ad secundum: Quamvis ista ponatur ratio fundamentalis pro conclusione ista, quod anima intellectiva est subsistens,

[33] Cf. *supra* n.7-9.10.
[34] Cf. *supra* n.13-14.
[35] ARISTOT., *De caelo* II c.2 (285a28-286a2); *Metaph.* XII c.5 (1071a1-b); AVICENNA, *Metaph.* IX c.2.3.4. (II 103r-105r).
[36] De hecho son siete las objeciones; sólo contesta a las cinco primeras.
[37] Cf. *supra* n.31.
[38] Cf. *supra* n.32.

fundamental para la conclusión, con todo, ésta no parece verdadera si hablamos propiamente del subsistente en el sentido en que el ente *per se*, del tercer modo [39], se dice subsistente. El alma intelectual unida no es tampoco subsistente *per se* en el primer sentido [40], es decir, solitariamente, como el accidente en el altar se dice ente *per se*; de lo contrario, como, al estar separada, no informaría al cuerpo por ser ente *per se* de tal modo, tampoco lo informaría al estar unida. Luego si, al estar unida, fuese ente *per se* de este modo, tendría el mismo modo de ser en cuanto informara y en cuanto no informara.

40. Por lo tanto, a la razón 'el entender compete al alma', puede replicarse: Algo puede competer *per se* a un ser doblemente. De un modo, como a receptivo próximo; de otro, como a receptivo remoto. Ejemplo: La superficie se dice blanca del primer modo, no del segundo; pero se dice correctamente del segundo modo 'el hombre es blanco'. Parejamente se dice que el alma, cuando está unida, entiende *per se* como receptivo próximo de la intelección, pero no como receptivo primero. El alma, cuando está unida, es la razón por la que la intelección conviene al hombre, como al todo, por la forma. Sin embargo, se dice que es el hombre el que entiende *per se* como receptivo remoto, pues sólo recibe la intelección porque el alma, su forma, la recibe más próximamente. Luego lo aceptado en la mayor [41], es decir, 'lo que opera *per se* es subsistente *per se*', es verdad del primer agente, es decir, del agente que de tal modo actúa, que no es ulteriormente

tamen conclusio non videtur vera, loquendo proprie de subsistente eo modo quo prius dictum est quod ens per se, tertio modo ibi accipiendo, dicitur subsistens; sed nec anima intellectiva unita est per se subsistens, id est, solitarie, sicut accidens in altari dicitur per se ens; quia tunc unita non informaret corpus, separata enim, quia sic est per se ens, non informat; si ergo unita, esset sic per se ens, eumdem modum essendi haberet informans et non informans.

40. Ad rationem ergo illam: Intellectio, quae est operatio immanens in operante, potest dici competere per se alicui dupliciter. Uno modo, sicut proximo susceptivo; alio modo, sicut remoto. Exemplum: primo modo superficies dicitur alba, secundo modo non; sed bene dicitur homo est albus. Sic anima dicitur per se intelligere tanquam proximum receptivum intellectionis, sed non primum, quando est unita; quia, quando est unita, est ratio secundum quam intellectio convenit homini tanquam toti per formam; homo autem dicitur per se intelligere, tanquam receptivum remotum, quia non recipit intellectionem nisi per hoc quod anima, quae est eius forma, proximius recipit eam. Quando ergo accipitur in maiori 'quod per se operatur est per se subsistens', verum est de primo operante,

[39] Cf. *supra* n.7.
[40] Cf. ibid.
[41] Cf. *supra* n.33.

para otro la razón de actuar con tal acción. Si el agente no fuera subsistente, sino forma informante, no podría actuar sin que ulteriormente fuera la razón de acción para el todo. Pero, en este sentido, la menor [42] 'el alma entiende *per se*', es falsa; sólo es verdadera en el sentido de que la acción conviene a la forma como a receptivo próximo.

41. De lo dicho aparece claro en qué sentido la intelección es inmaterial [43]. No se niega que sea del alma unida, en cuanto informa a la materia. Pero es de la sola alma como de receptivo próximo y de todo el compuesto como de receptivo remoto, aunque sólo según su parte formal.

42. *Respuesta a la tercera.*—Respuesta a la tercera objeción [44]: Lo que posee absolutamente el mismo ser no es, parece, simplemente imperfecto por el hecho de que no lo comunica a otro. Luego, si el ser del alma es el mismo que el ser del todo, ¿por qué el alma separada sería imperfecta en el ser, dado que no se le quita nada sino la comunicación de su ser a otro? ¿Y por qué el alma, teniendo el mismo ser, sería imperfecta en el ser, y el todo, poseyendo el mismo ser, sería perfecto? ¿Y cómo permanece el ser del todo si no permanece el todo que posee tal ser?

43. Por lo tanto, respondo que el ser del alma permanece idéntico mientras ella permanece tal ente con tal ser, sea que esté unida o separada. Similarmente, el ser del todo sólo permanece idéntico, parece, mientras el todo permanece idéntico en su ser; pues el ser actual de ningún ente permanece, parece, idéntico,

quod scilicet sic operatur quod non est ulterius alicui ratio operandi illa operatione; si autem non esset subsistens, sed forma informans, non posset operari quin ulterius esset ratio operandi suo toti; sed isto modo minor est falsa, quod anima per se intelligit; hoc enim non est verum nisi eo modo quo operatio convenit formae sicut proximo susceptivo.

[15] 41. Ex ista patet quomodo intellectio est immaterialis, scilicet non quod non sit ipsius animae unitae prout informat materiam, sed quia ipsa est solius animae ut proximi susceptivi, totius autem compositi tanquam remoti susceptivi, et tantum secundum partem formalem sui.

42. *Ad tertium.*—Ad aliud: Habens omnino idem esse non videtur simpliciter imperfectum per hoc quod non communicat alteri illud esse; si ergo animae esset idem esse, quod et totius, quare anima separata esset imperfecta in essendo, cum tunc nihil sibi tollatur nisi quod suum esse non communicat alteri? Quare etiam, idem esse habens, anima esset imperfecta in essendo et totum, habens idem esse, esset perfectum in essendo? Quomodo etiam manet esse totius nisi maneat totum habens illud esse?

43. Dico, ergo, quod esse animae manet idem dum anima manet ens illo esse, et hoc sive sit coniuncta sive separata; et consimiliter, videtur quod esse totius non manet idem nisi dum totum manet idem in

[42] Cf. ibid.

[43] Cf. *supra* n.17ss.

[44] Cf. *supra* n.33.

si no permanece el ente que actualmente lo posee. Luego, al parecer, la proposición 'el ser del alma es idéntico al ser del todo' [45] debe negarse; el alma que tiene ser es, parece, parte del todo que posee ser. Y su ser, parece, se halla similarmente respecto del ser del todo, es decir, como parte.

44. La prueba que se aduce para probar la conclusión [46], es decir, que el alma permanece en su ser mientras las demás formas no permanecen en el suyo, no concluye lo intentado, sino lo contrario. El alma permanece en su ser porque su ser es totalmente incorruptible, *per se* y *per accidens*; parecería, en cambio, corruptible si fuese idéntico al ser del todo. El compuesto se corrompe verdaderamente; como la generación termina, parece, en el ser de lo generado, el ser de lo corrompido es, parece, el término *quo* de la corrupción, y, por consiguiente, no permanece. Las otras formas materiales no permanecen en su ser una vez corrompido el todo, no porque su ser no sea distinto del ser del compuesto corrompido, sino porque se corrompen *per accidens*. Ello sucede, o porque el agente que corrompe por su principio activo contrario a ellas actúa en ellas como contrarias, o al menos actúa en el compuesto corrompiéndolo, y tales formas son inseparables del compuesto. Pero ninguna de estas afirmaciones es verdadera del alma intelectiva.

45. Si, como dicen éstos [47], el alma intelectiva es incorruptible porque a la forma que es acto conviene el ser *per se*, y lo que

illo esse, quia nullius esse actuale videtur manere idem nisi manente illo actualiter habente illud esse. Videtur, ergo, ista neganda: 'quod esse animae est idem quod esse totius', quia anima habens esse videtur pars totius habentis esse; consimiliter, videtur esse se habere ad esse.

[16] 44. Et illa probatio quae adducitur ad propositum, scilicet quod anima remanet in suo esse non sic aliae formae, non concludit propositum: imo, oppositum. Ideo enim remanet in suo esse, quia esse eius est omnino incorruptibile et per se et per accidens; videretur autem corruptibile si esset idem cum esse compositi. Compositum enim vere corrumpitur; sicut enim generatio videtur terminari ad esse generati, ita esse corrupti videtur esse terminus 'quo' corruptionis et, per consequens, non manere. Aliae autem formae materiales non manent in suo esse corrupto toto, non quia esse earum non fuerit aliud ab esse compositi corrupti, sed quia ipsae corrumpuntur per accidens; hoc autem est vel quia agens corrumpens per principium suum activum contrarium illis attingat illas ut contrarias, vel saltem attingit compositum corrumpendo ipsum, et formae tales sunt inseparabiles a composito in essendo; neutrum autem istorum verum est de anima intellectiva.

45. Si etiam, ut isti dicunt, anima intellectiva sit incorruptibilis quia esse per se convenit formae quae est actus, quod autem secundum se

[45] Cf. ibid.

[46] Cf. ibid.

[47] Los que razonan según la objeción tercera; cf. *supra* n.33; THOMAS, *Summa theol.* I q.75 a.6 in corp. (I 355); q.50 a.5 in corp. (I 257).

conviene por sí a algo es inseparable de él, y, por lo tanto, como es imposible que la forma sea separada de sí misma, es también imposible que la forma subsistente cese de ser; si, digo, es ésta la razón de la incorruptibilidad del alma intelectiva, síguese que no es incorruptible porque su ser y el ser del todo son idénticos, pues su ser, que es inseparable de ella, es separable del todo.

46. *Respuesta más clara a la segunda y tercera a la vez.*—Sin embargo, para comprender más claramente las respuestas a los dos argumentos precedentes [48] se puede distinguir el 'ser'. De un modo, por 'ser' puede entenderse aquello por lo que algo se aparta primera y formalmente del no-ser. Pero un ente se aparta primeramente del no-ser por aquello por lo que está fuera del entendimiento y del poder de su causa. Todo ente fuera del entendimiento y de su causa tiene su propio ser de este modo. De otro modo, por 'ser' se entiende el último acto, es decir, el acto al que no adviene otro que da el ser simplemente; y se dice que es ser simplemente el ente al que conviene el ser primeramente de este modo, es decir, de modo que no sea para otro la razón de ser con el mismo ser. El compuesto en la especie y sólo él se dice ser de este modo; solamente *per accidens* o, más propiamente, participativamente se dice que su parte es de este modo. Luego sólo el compuesto es ente *per se,* entendiendo 'ser' del segundo modo. Pero el alma intelectiva sólo se dice subsistente impropiamente

convenit alicui, inseparabile est ab illo, sicut ergo impossibile est quod forma separetur a seipsa, sic impossibile est quod forma subsistens desinat esse; si, inquam, ista sit ratio incorruptibilitatis animae intellectivae, sequitur quod non est incorruptibilis propter hoc quod idem est esse eius et totius; est enim separabilis a toto, manens tamen inseparabilis a seipsa.

[17] 46. *Clarius ad secundum et tertium simul.*—Potest tamen, ad clarius videndum responsiones ad duo argumenta praedicta, distingui de 'esse': Uno modo, 'esse' potest intelligi illud quo primo formaliter aliquid recedit a non esse; primo autem receditur a non esse per illud per quod aliquid est extra intellectum et potentiam suae causae. Hoc modo, cuiuslibet entis extra intellectum et causam est proprium esse. Alio modo, dicitur 'esse' ultimus actus cui scilicet non advenit aliquis alius dans esse simpliciter, et ipsum dicitur simpliciter habere esse cui primo convenit esse sic dictum; primo, inquam, sic quod non sit alicui alteri ratio essendi illo esse. Isto modo, compositum perfectum in specie dicitur esse, et solum illud; pars autem eius dicitur esse per accidens tantummodo vel, magis proprie, participative isto esse totius; sic igitur solum compositum est per se ens, accipiendo esse secundo modo; anima autem intellectiva non dicitur subsistens nisi improprie et secundum quid, licet dicatur ens et

[48] Al segundo y tercero; cf. n.32.33.

y *secundum quid*, aunque se diga ente y ente *per se*, entendiendo el 'ser' del primer modo. He ahí la respuesta al primer argumento [49].

47. La misma distinción aclara la respuesta al segundo argumento [50]. Pues, entendiendo el 'ser' del primer modo, el ser de la forma y el ser del todo no son el mismo ser completamente. Son el mismo ser entendiendo 'ser' del segundo modo, aunque no es ser de ambos del mismo modo, pues lo es primeramente del todo y participativamente de la parte.

48. De ello aparece manifiesto en qué sentido el alma separada se dice imperfecta en el ser. Es que puede decirse perfecta en el ser —no esencial y primeramente, sino participativamente— cuando está unida. En su propio ser es igualmente perfecta cuando está separada y cuando está unida. Pero, cuando está unida, es perfecta participativamente, aunque no primariamente, con el ser del todo. Y, cuando está separada, es imperfecta respecto del ser del todo porque carece de él. Podría añadirse que esta imperfección es imperfección simplemente, pues es carencia de ser, del ser del todo, que es perfección simplemente, aunque no propia, y es incluso perfección mayor que su ser propio, pues lo incluye. Luego no se dice forma imperfecta sólo porque no comunica su perfección a otro —tampoco se perfecciona por la comunicación—, sino por la carencia de la perfección del ser del todo, carencia que acompaña a su incomunicación.

per se ens, primo modo accipiendo esse. Et hoc pro responsione ad primum argumentum.

47. Per eamdem distinctionem patet ad secundum: Quia, primo modo accipiendo 'esse' formae et totius, non est idem esse omnino. Secundo modo, est idem esse, sed illud non est utriusque eodem modo, sed totius primo et partis participative.

[18] 48. Ex hoc patet quomodo anima separata dicitur imperfecta in essendo: Quia eo modo quo ipsa est unita, potest dici perfecta in essendo, non essentialiter et primarie, sed participative; suo quidem proprio esse est aeque perfecta separata et coniuncta; sed coniuncta, perfecta est esse totius participative, licet non primarie; et quantum ad hoc separata, est imperfecta, quia caret ipso esse totius. Et posset dici quod ista imperfectio est imperfectio simpliciter, quia caret illo esse quod est perfectio simpliciter, licet non propria; imo, ipsa est maior perfectio quam esse eius proprium, quia includens illud esse. Non igitur dicitur forma imperfecta ex hoc solo quod non communicat suam perfectionem alteri, sicut nec ipsa perficitur in hoc quod communicat, sed dicitur imperfecta ex carentia perfectionis esse totius, quae carentia concomitatur illud non communicare.

[49] Cf. *supra* n.32.

[50] Cf. *supra* n.33.

49. *Respuesta a la cuarta.*—Respuesta a la cuarta objeción [51]. Algo puede ser parte integral homogénea del todo, aunque participe en su ser cuando está en él y no participe en él cuando está separado. Sin embargo, cuando está separado, no se dice imperfecto, pues tiene ser tan perfecto como el ser que puede participar. Por ello no se dice propiamente que es ordenable al ser del todo como lo que es naturalmente apto para ser parte esencial ordenable *per se* al ser del todo y no puede ser en sí de la misma razón que el todo.

50. *Respuesta a la quinta.*—Respuesta a la quinta objeción [52]. En el mismo sujeto pueden incluirse muchas notas, a cada una de las cuales, incluso abstrayendo de las demás, repugna algo idéntico según su propio concepto. En tal caso, cualquiera de ellas puede ser la razón de la repugnancia del todo a algo extraño. Ejemplo: Al hombre le repugna ser blancura por su sustancialidad, incluso abstrayendo de todo lo demás; le repugna igualmente por su racionalidad. Luego hay que negar la proposición 'lo mismo sólo repugna a lo mismo por una única razón de repugnancia' [53]. Sin embargo, si se añade que sólo le repugna por una única razón primera, cabe distinguir; pues la razón de la repugnancia conviene a un extremo, al que la posee, y repugna al otro [54]. Luego, o la primacía se refiere a la conveniencia —y, en tal caso, la primera razón de la repugnancia será la que primera-

49. *Ad quartum.*—Ad quartum: Illud quod potest esse pars integralis homogenea totius, etsi participet esse eius quando est in toto et non participet quando est extra totum, tamen separatum non dicitur imperfectum, quia habet esse aeque perfectum cum illo esse quod potest participare. Unde non dicitur proprie ordinabile ad esse totius, sicut illud quod natum est esse pars essentialis per se ordinabilis ad esse illius cuius natum est esse aliquid, nec potest esse in se aliquid eiusdem rationis cum illo.

50. *Ad quintum.*—Ad aliud: Dico quod in eodem possunt plura includi, quorum cuilibet secundum propriam rationem, etiam alio circumscripto, repugnat aliquid idem; et tunc quodcumque illorum potest esse ratio repugnantiae illius includentis ad aliud. [19] Exemplum: homini per rationem substantiae repugnat quod sit albedo, etiam quocumque alio circumscripto; item, per rationem rationalis. Illa ergo propositio est neganda quod 'unum uni non repugnat, nisi per unam rationem repugnantiae'; sed si addatur 'non nisi per unicam rationem primam', distingui potest: quia ratio repugnantiae uni extremo competit, illi cui est ratio repugnandi, et alteri repugnat. Vel, ergo, primitas ista refertur ad istam convenientiam, et tunc illa erit prima ratio repugnantiae quae primo con-

[51] Cf. *supra* n.34.

[52] Cf. *supra* n.35.

[53] Cf. ibid.

[54] Por ejemplo, repugna al hombre ser cantidad, porque es sustancia. La razón de la repugnancia o la sustancialidad conviene al hombre y repugna a la cantidad.

mente conviene a uno y al mismo tiempo repugna al otro—, o la primacía se refiere a la repugnancia —y, en tal caso, la primera razón de la repugnancia será la que primariamente se opone a uno y al mismo tiempo conviene al otro—. y de ambos modos puede distinguirse la primacía de comunidad y de perfección.

51. En cuanto a la primacía de comunidad, el ser cantidad repugna a la sustancia antes que al animal. Sin embargo, en cuanto a la primacía de perfección sucede al revés, pues el animal incluye más notas que la sustancia por las que le repugna ser cantidad. Con todo, tomando 'primacía' uniformemente, es verdadera la proposición 'una es la razón de la repugnancia de lo mismo a lo mismo' [55]. De ello se sigue que las dos primeras razones [56] no proceden a la conclusión por la razón primera —con la misma primacía— de la repugnancia, lo que concedo.

52. Similarmente, en cuanto a la primacía de comunidad, antes compete al hombre ser sustancia que ser racional, mientras en cuanto a la primacía de perfección sucede al revés.

53. Si se arguye: Lo mismo sólo compete a un ser por la misma razón y, por lo tanto, debe decirse otro tanto de la repugnancia, respondo: No hay paridad; un mismo predicado, al menos uno que no es esencial, sólo conviene comúnmente a muchos por algo idéntico que les es común; en cambio, un predicado puede repugnar a muchos por algo que no les es común. Ejemplo: Al hombre y a la blancura repugna el ser ángel; y aunque tal vez el hombre y la blancura sean ente común unívocamente, no es la

venit isti et cum hoc repugnat alteri; vel primitas ista refertur ad repugnantiam, et tunc illa erit prima ratio repugnantiae quae primo opponitur illi et cum hoc convenit isti, et utroque modo potest distingui de primitate communitatis et perfectionis.

51. Quantum ad primitatem communitatis, prius repugnat substantiae esse quantitatem quam animali; e converso tamen quantum ad primitatem perfectionis, quia animal plura includit propter quae repugnat sibi quod sit quantitas quam substantia includit; accipiendo tamen uniformiter primitatem, vera est propositio quod 'eiusdem ad idem una est prima ratio repugnantiae'; et ex hoc sequitur quod non processit utraque posita ad conclusionem ex ratione repugnantiae prima, eadem primitate, quod concedo.

[20] 52. Similiter, quantum ad primitatem communitatis, prius competit homini esse substantiam quam rationalem et, quantum ad primitatem perfectionis, est e converso.

53. Sed si arguatur: idem non competit eidem nisi per eamdem rationem, ergo similiter est de repugnantia, respondeo: Non est simile, quia multis communiter non convenit idem praedicatum, saltem quod non est de essentia eorum, nisi per idem commune eis; sed multis repugnare potest idem non per aliquid commune eis. Exemplum: repugnat homini et albedini esse angelum, et licet forte homini et albedini sit ens

[55] Cf. *supra* n.35.
[56] Cf. *supra* n.7-10.13-14.

entidad la razón de la repugnancia, pues conviene al ángel. Ejemplo más claro: A la piedra, a la blancura, a la quimera repugna ser Dios, pero, como es manifiesto, no por algo común [57].

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

54. Respuesta al argumento principal [58]:

Niego la consecuencia. La razón de la repugnancia de que una entidad se dé en otra puede ser anterior a ella, de suerte que, si de hecho se diera en otra, sería posterior a ésta; así repugna al hombre ser capaz de rugir, y la razón de la repugnancia es lo que hace al hombre formalmente hombre. Y si se diese en el hombre la capacidad de rugir, le sería posterior, como la propiedad es posterior a su sujeto. Luego hay una razón primera de repugnancia simplemente necesaria, que hace contradictoria su unión. En cambio, la razón de la conveniencia de algo posterior a algo anterior no puede ser simplemente necesaria de modo que su no-unión implicara contradicción; no hay contradicción en separar un absoluto anterior de su posterior.

commune univoce, tamen ens non est ratio istius repugnantiae, quia convenit angelo. Exemplum manifestius: lapidi, albedini, chimerae, repugnat esse Deum, non tamen per aliquid commune, sicut manifestum est.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

[21] 54. Ad argumentum principale:

Nego consequentiam. Et ratio est quia prius potest esse ratio repugnandi alicui ne insit sibi, quod, si inesset, esset posterius, sicut repugnat homini esse rugibilem, et illud quo formaliter homo est homo est ratio illius repugnantiae; et tamen rugibile si inesset, esset posterius homine, sicut passio est posterior suo subiecto. Est igitur prius simpliciter necessario causa repugnantiae, sic, scilicet, quod contradictio est illa coniungi; non sic necessario potest esse ratio convenientiae alicuius posterioris, sic scilicet quod contradictio sit illa non uniri, quia non est contradictio absolutum prius separari a suo posteriori.

[57] Faltan las respuestas a las dos últimas objeciones. Cf. *supra* n.36.37. Por eso se ha interpolado la siguiente adición: "A la sexta puede responderse: Aunque Avicena en su *Metafísica*, IX c.4 [II 104v-105r] afirma que "el cielo es animado", Aristóteles nunca lo afirmó. Si se dice que parece afirmarlo en *De caelo* I c.5 [II c.2 (285a28-286a2)] y en la *Metafísica* XII [c.5 (1071a1-14)], puede responderse que el alma tiene doble función, como se indica en *De anima* II [c.2 (414a12-13)], es decir, la de mover y la de informar. Por la primera, dice Aristóteles, entendemos, sentimos y nos movemos; según esta última propiedad, puede decirse que los cielos son animados, y así los ángeles son las formas no informantes, sino motoras, del cielo.

Respuesta a la otra objeción. Como consta de *Ordinatio* II c.8 q.un. [ed. Vivès XII 417-422], el ángel puede tomar un cuerpo y unirse a él a la manera que el motor se une a la nave y al móvil —pero no por información—, como consta de muchos ángeles buenos y malos, como se dijo arriba en el segundo artículo, etc."

[58] Cf. *supra* n.2.

55. Aplicación al caso: La separación de la forma material de la materia sólo requiere que la forma no sea simplemente la razón necesaria de su unión a la materia; y tal es el caso; la forma es entidad absoluta y, por lo tanto, anterior en naturaleza a la unión. Pero el que una forma inmaterial, como el ángel, pueda unirse a la materia implica la unión de diversos elementos, uno de los cuales, como se mostró en la solución de la cuestión [59], es la razón de la repugnancia de tal unión.

55. Ad propositum: Formam materialem separari a materia non requirit nisi quod forma non sit simpliciter necessaria ratio suae unionis ad materiam; quod verum est, quia est entitas absoluta, et ita prior natura illa unione; sed formam immaterialem, ut angelum, posse uniri materiae, poneret aliqua uniri quorum unum est ratio repugnantiae, ut ostensum est in solutione quaestionis.

[59] Cf. *supra* n.6-14.

CUESTION X

Si Dios puede convertir las especies eucarísticas en algo preexistente

Resumen.—No hay repugnancia en que la especie consagrada o la cantidad separada pueda convertirse en algo preexistente. La conversión es posible cuando ambos términos, tanto en cuanto a la forma como en cuanto a la materia, están bajo el poder del agente que efectúa la conversión. Además, todo ser creado, en su totalidad y en cualquiera parte suya, puede suceder a otro ser creado en la misma presencia.

La conversión de un ser en algo preexistente puede tener triple sentido. En primer lugar, puede significar la conversión en algo que fue, pero no es. Es claro que esta conversión es posible. Dios puede reproducir lo numéricamente idéntico. En segundo lugar, puede significar la conversión en algo preexistente que permanece simplemente en el ser que antes poseyó, pero con la adición de alguna novedad. Parece que, mediante la conversión, el cuerpo de Cristo, que permanece en el mismo ser simplemente, se hace presente de este modo en la especie de pan. En tercer lugar, puede significar la conversión en algo preexistente, sin que haya novedad alguna ni en su ser ni en algo posterior a él. Parece posible que la cantidad pueda convertirse de este modo en algo preexistente.

No se sigue ninguna imposibilidad real de que la cantidad se convierta en algo preexistente y de que el término *ad quem* se halle localmente en dos lugares. Las aparentes imposibilidades que algunos pretenden inferir de ello pueden resolverse teniendo en cuenta estas dos reglas. Primera: Las formas anteriores a la localización, es decir, las formas absolutas no varían variada la localización. Segunda regla, que sigue de la anterior: Por la acción de dos agentes, el cuerpo recibe en dos lugares la misma forma que recibiría en un lugar por la acción de los mismos agentes. Parece que la cantidad podría convertirse en algo preexistente, aunque lo preexistente no recibiera nada nuevo por ello. Pues, como la conservación, no requiere novedad en el término, tampoco la requeriría la conversión. Es claro que Escoto sólo da como probable este último tipo de conversión.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—Respecto de la segunda cuestión [1], si Dios puede conver-

QUAESTIO X

An Deus possit species in eucharistia convertere in aliquid praeexsistens

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Ad secundum quaesi-

[1] Cf. *supra, Quodl.* q.9 n.1.

tir las especies eucarísticas en algo preexistente[2], se arguye que no:

Un ser no puede ser convertido en otro si no tiene algún elemento común con él. Estas especies no tienen nada común con algún ser preexistente. Luego no pueden convertirse en algo preexistente.

Prueba de la mayor: Si nada común permaneciera, se daría aniquilación, no conversión de las especies.

Prueba de la menor: Estas especies no tienen sustancia como sujeto ni tampoco tienen materia, que es el sujeto o substrato primero en los entes que se transmutan mutuamente.

2. Se arguye en contra de la opinión precedente:

La naturaleza puede convertir estas especies en algo no-preexistente. Luego Dios puede convertirlas en algo preexistente.

El antecedente es claro: Por el acto de nutrición estas especies se convierten en la sustancia de lo nutrido, es decir, por virtud de la naturaleza se genera carne no-preexistente de ellas. Si se dice que la carne era preexistente, tanto mejor para la conclusión intentada. Similarmente, en virtud del fuego podría generarse fuego, y en virtud del cielo, por putrefacción, podría generarse algún animal de ellas.

Prueba de la consecuencia: Parece que la potencia divina puede convertir estas especies en algo preexistente con más razón que la potencia de la naturaleza puede convertirlas en algo no-

tum, an Deus posset species in eucharistia convertere in aliquid praeexsistens, arguitur quod non:

Quia non potest aliquid converti in aliud, nisi habeat aliquid commune; istae species non habent aliquid commune cum aliquo praeexsistente; ergo etc.

Maior probatur: Si nihil maneret commune, ergo esset istarum specierum annihilatio et non conversio.

Minor probatur: Quia istae species non habent substantiam subiectam nec etiam materiam, quae est primum subiectum in his quae transmutantur ad invicem.

2. Contra:

Natura potest istas species convertere in aliquid non praeexsistens; ergo Deus potest illas convertere in aliquid praeexsistens.

Antecedens patet: Quia istae species convertuntur per actum nutritionis in substantiam nutriti, ita quod ex eis virtute naturae generetur caro non praeexsistens; quia si praeexsistens, magis habetur propositum; consimiliter, ex eis virtute ignis posset generari ignis et virtute caeli posset generari aliquod animal per putrefactionem.

Probatio consequentiae: Magis videtur potentia divina posse super istas species ut convertendas in praeexsistens, quam potentia naturae in

[2] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.10 q.1 (ed. Vivès XVII 152-186); d.11 q.1-5 (ibid., 314-471); d.12 (ibid., 518-652).

preexistente; la potencia divina excede infinitamente a la natural, y la preexistencia y la no-preexistencia del término no cambian infinitamente la razón de este término.

3. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión no se inquiere en general sobre la posibilidad de la conversión total de un ser en otro, sino en especial sobre la posibilidad de la conversión entre los términos indicados, que ofrecen dificultad especial y propia. Para la solución propia de la cuestión hay que investigar primero si estos términos, objeto de nuestra investigación, poseen alguna razón especial que hace imposible la conversión total. Y hay que investigarlo, primero, de parte del término *a quo*, es decir, de la cantidad separada; segundo, de parte del término *ad quem*, es decir, de algo preexistente; y tercero, de parte de la conversión; sobre la conversión se inquiere si, en cuanto la considera el argumento, es aniquilación.

ARTICULO I

Sobre el término 'a quo' o cantidad separada

4. *No hay repugnancia por parte de la cantidad. Pruebas.*—Respecto de lo primero —o del término *a quo*—, afirmo que en la cantidad separada no hay razón especial por la que sea imposible que pueda convertirse en cualquier cosa, como podría convertirse otro ente creado, en que se admite la posibilidad

non praeexsistens; quia potentia excedit potentiam in infinitum; praeexsistentia termini et non praeexsistentia non variant rationem termini in infinitum; ergo etc.

[2] 3. *Ad quaestionem.*—Quaestio ista non quaerit generaliter de possibilitate totalis conversionis unius in aliud, sed specialiter de conversione inter tales terminos, de quibus est specialis et propria difficultas. Ad cuius solutionem propriam videndum est, primo, si in istis terminis, de quibus quaeritur, sit aliqua specialis ratio impossibilitatis ad conversionem totalem. Et hoc videndum est, primo, ex parte illius termini 'a quo', qui dicitur quantitas separata; secundo, ex parte termini 'ad quem', qui intelligitur per hoc quod est aliquid praeexsistens; tertio, ex parte conversionis, qualis est ista conversio, puta si illa, secundum quod tangit argumentum, sit annihilatio.

ARTICULUS I

De termino a quo sive de quantitate separata

[3] 4. *Non repugnat ex parte quantitatis, quod probatur.*—De primo: Dico quod non est aliqua specialis ratio impossibilitatis in quantitate separata, quin ipsa possit aeque converti in quodcumque, sicut posset aliud

de la conversión total. De momento, ello puede mostrarse brevemente de la manera siguiente:

El agente que en su virtud activa posee totalmente el ser y el no-ser de dos términos, puede convertir totalmente el uno en el otro, juntamente con todo lo que necesariamente acompaña al ser en ambos términos. Dios posee con igual totalidad en su poder o potencia activa dos entes creados cualesquiera. Luego puede convertir totalmente el uno en el otro [3].

5. La mayor se expone, primero, de la manera siguiente: 'Todo' se toma a veces categóricamente, y significa lo perfecto por razón de sus partes; otras veces se toma sincategóricamente, y significa todas sus partes. Según el filósofo [4], en la generación de la sustancia, la conversión es del todo en todo. El todo se entiende del primer modo, pues tanto lo corrompido como lo generado es uno *per se* y, por lo tanto, es veradaderamente todo. Sin embargo, en la generación *secundum quid*, cual es la generación en la alteración o en el aumento, lo generado no es, según el Filósofo [5], uno *per se*: "No se produce la cualidad, sino un leño cualitativo; no se produce la cantidad, sino un leño cuantitativo". Por eso, en este caso, lo generado no es veradaderamente uno.

Pero, en nuestro caso, la conversión total o del todo en todo se entiende del 'todo' tomado sincategóricamente, en cuanto el compuesto de tal manera se convierte en compuesto, que la materia se convierte en materia y la forma en forma.

creatum, ubi ponitur conversio totalis esse possibilis; hoc potest ad praesens breviter ostendi sic:

Illud agens aeque potest quemcumque terminum in quemcumque totaliter convertere, quod in virtute sua activa habet utrumque terminum aeque totaliter quantum ad esse et non esse, et etiam quodlibet necessario concomitans utrumque terminum in essendo: Deus habet quaecumque duo creata aeque isto modo in sua potestate sive potentia activa; ergo etc.

5. Maior, primo, exponitur sic: 'Totum' aliquando tenetur categorematice et significat idem quod perfectum ex partibus; aliquando syncategorematice et significat idem quod quaelibet pars. In generatione substantiae, secundum Philosophum I *De Generatione*, conversio est totius in totum; hoc intelligitur primo modo, quia tam corruptum quam generatum est per se unum et ideo vere totum. In generatione vero secundum quid, qualis est in alteratione vel augmentatione, ibi generatum non est per se unum secundum Philosophum VII *Metaphysicae*, cap.6: "Non fit, inquit, quale, sed quale lignum, nec quantum, sed quantum lignum", et ideo ibi genitum non est vere unum.

In proposito vero intelligitur conversio totalis, sive totius in totum, accipiendo totum syncategorematice, utpote quod sic convertatur compositum in compositum, ut materia in materiam et forma in formam.

[3] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.11 q.1 n.4 (ed. Vivès XVII 321); q.2 n.3 (ibid., 338).

[4] ARISTOT., *De generat.* I c.4 (319b6-320a).

[5] ARISTOT., *Metaph.* VII c.9 (1034b11-15).

6. La mayor así entendida se prueba: El agente que tiene igualmente en su virtud activa ambos términos de la conversión en cuanto a una parte, puede convertir igualmente el uno en el otro con conversión parcial. Como el generante que tiene en su virtud activa la forma de este corrompido y la forma de este generado puede convertir aquél en éste con conversión parcial o según la forma, así el agente que tiene igualmente en su virtud la forma de este corrompido y la forma de este generado puede igualmente convertir parcialmente aquél en éste por corrupción o por generación. Luego, por la misma razón, el agente que posee igualmente en su virtud activa estos dos términos juntamente con todo lo que necesariamente los acompaña en el ser, puede igualmente en ambos casos convertir este término en aquél con conversión total. Pero tal agente es Dios.

7. Segunda prueba de la mayor: Un ser puede ser convertido en otro del mismo modo en que este otro puede sucederlo. Ahora bien, por virtud divina, todo ser creado puede suceder a otro según su ser total y cualquiera parte suya. Luego por virtud divina todo ser creado puede ser convertido en otro [6].

8. *Objeciones. Primera.*—Objeciones contra la conclusión. Primera: Según lo que precede [7], Dios podría convertir igualmente la sustancia corpórea en sustancia incorpórea, y una sustancia incorpórea en otra, como puede convertir una corpórea

6. Maior sic exposita probatur: Quia agens quod aeque habet in virtute sua activa utrumque terminum conversionis quantum ad aliquid partiale in eo, aeque potest unum in alterum convertere conversione partiali; sicut enim generans quod habet in virtute sua activa formam huius corrupti et formam huius geniti potest illud in illud convertere conversione partiali, quae est secundum formam, sic illud agens quod aeque habet in virtute sua formam huius corrupti et formam huius geniti, aeque potest partialiter convertere istud in illud, corrumpendo vel generando; ergo, pari ratione, agens quod aeque habet in virtute sua activa utrumque terminum istum et utrumque illum, et hoc quantum ad quodlibet utriusque, et quantum ad quodlibet necessario concomitans utrumque in essendo, aeque potest utrobique istum terminum convertere in illum, conversione totali; tale autem agens est Deus.

7. Secundo sic: Eodem modo potest aliquid converti in aliquid, quo modo illud potest succedere isti; nunc autem, virtute divina potest quodcumque creatum secundum se totum et quodlibet eius succedere alteri creato; ergo etc.

[4] 8. *Obicitur, primo.*—Contra istud obicitur.

Primo sic: Quia secundum hoc Deus posset aeque convertere substantiam corpoream in substantiam incorpoream et unam incorpoream in aliam,

[6] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.11 q.2 n.7-8 (ed. Vivès XVII 340-341); q.13 n.17ss (ibid., 377ss).

[7] Cf. *supra* n.4ss.

en otra. La consecuencia es clara: La potencia divina posee igualmente el término en ambos casos. Sin embargo, el consiguiente es falso.

9. Su falsedad se prueba:

Primero, por Agustín[8], quien escribe: "No faltaron quienes aseveraron que todo cuerpo puede cambiarse en todo cuerpo; pero no sé que alguien pensara que un cuerpo pueda convertirse en alma y se haga naturaleza incorpórea; ni la fe lo afirma." En el mismo libro[9] repite idéntico pensamiento más expresamente: "Es creíble que todo cuerpo se cambie en todo cuerpo; pero es absurdo creer que todo cuerpo pueda ser cambiado en alma."

10. Además, Boecio[10], en su libro *Sobre las dos naturalezas y una persona de Cristo* contra Eutiques y Nestorio, en la parte en que arguye contra Eutiques, dice: "Ni la sustancia corpórea puede cambiarse en incorpórea ni las incorpóreas cambian mutuamente sus formas propias; pues sólo pueden cambiarse mutuamente las que tienen un sujeto común de una naturaleza" —materia.

11. *Segunda objeción.*—Segunda objeción contra la razón aducida[11]: Como no sólo las sustancias creadas, sino todo ser creado está igualmente sujeto a la virtud divina, se seguiría que, si Dios pudiera convertir totalmente un ser creado en otro, podría igualmente convertir cualquier ser creado en otro. Y en tal caso se

sicut potest convertere unam corpoream in aliam corpoream. Consequentia patet: quia potentia divina aeque habet terminum utrobique; sed consequens est falsum.

9. Hoc probatur:

Primo per Augustinum *Super Genesim*, cap.7: "Omne corpus in omne corpus posse mutari non defuerunt qui assererent; corpus autem aliquod converti in animam, fierique naturam incorpoream, nec quemquam sensisse scio, nec fides habet". In eodem libro cap.20 expressius habet idem: "Omne, inquit, corpus in omne corpus mutari, credibile est; quodlibet autem corpus posse mutari in animam credere, absurdum est".

10. Praeterea, Boethius libro *De duabus naturis, et una persona Christi*, in parte qua disputat contra Eutychen, dicit: "Neque corporea substantia in incorpoream mutari potest; nec incorporeae in se invicem proprias formas mutant; solae enim in se mutari possunt, quae habent unius naturae subiectum commune". Haec ille.

11. *Obicitur, secundo.* — Secundo, instatur contra istam rationem: Quia cum non solum substantiae creatae sed quaecumque creata aeque subsint virtuti divinae, sequeretur quod, si aliquod creatum posset Deus totaliter convertere in aliud creatum, quod hoc possit aeque de quibuscumque creatis; et tunc sequuntur multa quae videntur inconvenientia,

[8] AUGUST., *Super Gen.* VII c.12 n.19: PL 34,362.
[9] Ibid., c.20 n.26: PL 34,365.
[10] BOETHIUS, *De persona et duabus naturis* c.6: PL 64,1349.
[11] Cf. *supra* n.488.

seguirían muchos inconvenientes. Por ejemplo, la sustancia podría ser convertida en accidente, en algo que existe en otro, y viceversa; lo absoluto podría ser convertido en algo relativo, en algo que tendría dos términos, y viceversa.

12. *Tercera objeción.*—Tercera objeción contra la razón[12]: El que el agente posea totalmente en su virtud activa ambos términos sólo concluye que puede destruir el uno y crear el otro. Pero el crear una cosa y aniquilar otra no es convertir una en otra. Luego no se concluye que pueda convertir un término en otro.

13. *Respuestas. A la primera.*—Respuestas:

Respuesta a la primera[13]. La intención de Agustín en el citado lugar[14] es probar que el alma en la primera producción no es producida del cuerpo. Lo muestra su manera de proceder: Primero habla divisamente de cada cuerpo y después de todo cuerpo en general: "Que el cuerpo se convierta en el alma", etc. "Pero la producción primaria no es obra milagrosa, sino que es tal cual compete a las cosas producidas". Luego no intenta negar que Dios podría convertir el cuerpo en alma, sino que quiere decir que ello no tuvo lugar en la primera producción de las cosas o no pudo tener lugar según el modo de dicha producción, que no fue milagrosa, sino correspondiente a las naturalezas de las cosas producidas. Tal es la intención de Agustín en el lugar citado.

puta quod substantia posset converti in accidens et ita posset fieri et inhaerens, et absolutum posset converti in respectivum et ita posset habere duos terminos, et pari ratione e converso, in utraque conversione.

12. *Obicitur, tertio.*—Tertio, instatur contra istam rationem: Quia quod agens in virtute activa habeat totaliter utrumque terminum, non infertur, nisi quod potest totaliter istum destruere, quod est creare; sed hoc creare et illud annihilare non est convertere hoc in illud; ergo etc.

[5] 13. *Ad ista. Ad primum.*—Ad ista.

Ad primum: Intentio Augustini ibi est probare quod anima in prima productione non sit producta de aliquo corpore sicut ipse procedit; et primo per viam divisionis de singulis corporibus, et tandem summatim de omni corpore, per illud quod allegatum est: "Corpus converti in animam", etc. "Productio autem primaria non habet opus miraculosum, sed talis est qualis competit rebus productis". Non vult ergo negare quin Deus posset convertere corpus in animam, sed vult dicere quod hoc in prima rerum productione non sit factum, vel non potuit fieri secundum modum illius productionis, quia illa non erat miraculosa, sed correspondens naturis rerum productarum. Hoc est de intentione Augustini ibidem.

[12] Cf. ibid.

[13] Cf. *supra* n.8-10.

[14] Augustin., *Super Gen.* VII c.12 n.19; PL 34,362; cf. *supra* n.9.

14. Si se arguye que las palabras de Agustín expresan que todo cuerpo puede ser cambiado en todo cuerpo, pero no en alma, y que lo primero sólo es posible por omnipotencia divina —de donde se deduciría que lo segundo no es posible ni por la omnipotencia, que es la conclusión intentada—, respondo: Si es imposible que la piedra vea, y que un animal ciego vea y que el cachorro vea antes del noveno día, en todos estos casos lo posterior es siempre posible respecto de lo anterior, porque no permanece la razón principal de la imposibilidad de lo anterior.

15. Discurriendo por las razones de la imposibilidad en estos ejemplos es clara la aplicación a nuestro caso. El que el fuego se convierta en cielo es imposible por diversas razones. Por ejemplo, tales cuerpos —el fuego y el cielo— no poseen los principios de transmutación mutua, es decir, las cualidades activas y pasivas formal o virtualmente opuestas. Tampoco poseen un sujeto receptivo de transmutación mutua. Que el cuerpo se convierta en alma no sólo es imposible por estas razones, sino también por otra razón, es decir, porque el uno es extenso y la otra no. Así no convienen en algo común que permanecería en la transmutación de un ser corpóreo en otro. Lo corpóreo sólo se transmuta en otro por la alteración, que recibe de modo extenso; por lo mismo, al ser producido, es producido también como extenso y de modo extenso.

14. Si vero arguatur ex verbis Augustini, quia dicit omne corpus posse mutari in omne corpus, sed non in animam; non est autem primum possibile, nisi per omnipotentiam divinam; ergo nec secundum per illam est possibile, quod est propositum; respondeo: Si aliquid est impossibile, ubi concurrunt multae rationes impossibilitatis, quodcumque aliud, ubi deficit aliqua illarum rationum, comparatum ad illud, potest dici possibile non absolute, sed respectu huius; verbi gratia, si lapidem est impossibile videre et animal excaecatum est impossibile videre et catulum ante nonum diem impossibile est videre, in istis semper posterius est possibile respectu prioris, quia non remanet ratio illa, quae est praecipua respectu impossibilitatis in priori.

[6] 15. Patet, discurrendo per rationes impossibilitatis in istis exemplis, ad propositum: Ut ignem converti in caelum, multas habet rationes impossibilitatis, puta quia non habent ista corpora principia transmutandi se invicem, cuiusmodi sunt qualitates activae et passivae formaliter vel virtualiter oppositae; non etiam habent subiectum receptivum transmutationis ad invicem. Non propter istas rationes solas est impossibile corpus converti in animam, sed propter aliam rationem repugnat, quae, scilicet, est quod unum est extensum, aliud non; et sic non conveniunt in aliquo, quod est manere commune in transmutatione unius corporalis in aliud; quia corporale non transmutatur in aliud, nisi per alterationem, quae recipitur in corporali et modo extenso, et ita nec ut productum producitur nisi ut extensum et habens modum extensi.

16. Respuesta a la autoridad de Boecio [15]: Su intención es que sólo son convertibles entre sí los entes que tienen materia común, y no todos tampoco —como lo nota en dicho lugar— sino sólo los que pueden actuar y padecer. Por eso dice que el acero no puede transmutarse en piedra. No habla, pues, de toda conversión posible a Dios, sino de la conversión que requiere materia común y, además, cualidades activas y pasivas opuestas que bastan para la conversión meramente natural. El que el acero no pueda convertirse en piedra sólo puede entenderse de la conversión natural, y no de cualquiera, sino de la inmediata.

17. Podría objetarse: Entendiendo de este modo [17] las palabras de Boecio, no se sigue la conclusión que intenta probar, es decir, que la humanidad no podría ser convertida en deidad. Según la interpretación dada de sus palabras, sólo podría inferirse tal conclusión de la conversión inmediata, posible por virtud de la naturaleza. Pero la oposición entre Boecio y Eutiques no se refería a tal conversión.

18. Respuesta: La razón de Boecio, dadas sus premisas, sólo concluye lo arriba dicho [18], es decir, que la naturaleza humana no puede convertirse en divinidad con conversión que requiere sujeto común y principios de acción y pasión mutuos en los seres convertidos. Para que pueda deducirse la conclusión intentada, es decir, que la humanidad no puede convertirse en divinidad por

16. Ad aliam auctoritatem quae est Boethii: Dico quod intentio sua est quod non sunt convertibilia in se invicem nisi quae habent materiam communem, nec haec omnia, sicut ait ibi, sed ea tantum quae in se facere et pati possunt. Unde dicit ibidem quod non potest aes in lapidem permutari, ergo non loquitur de quacumque conversione possibili Deo, sed de conversione quae requirit materiam communem, imo et ultra hoc etiam qualitates activas et passivas oppositas, quae sufficiunt ad conversionem mere naturalem; quia aliter intelligi non potest quod aes non posset converti in lapidem, nisi de conversione naturali, et non quacumque, sed immediata.

[7] 17. Si obicias quod, sic intelligendo dicta sua, non potest haberi conclusio quam intendit probare, scilicet quod humanitas non posset converti in deitatem; quia, secundum praedicta, ex praemissis suis non poterit praedicta conclusio concludi nisi de conversione immediata, quae posset fieri virtute naturae; de tali conversione non fuit contradictio inter ipsum et Eutychen.

18. Respondeo: Ratio Boethii in praemissis suis non plus concludit quam quod dictum est supra, scilicet quod natura humana non potest converti in divinitatem, tali conversione quae requirit subiectum commune et principia agendi et patiendi mutuo in conversis; sed ut habeatur conclusio quam intendit, scilicet quod per nullam potentiam potest humanitas con-

[15] Cf. *supra* n.10.
[16] Cf. *supra* nota 10.
[17] Cf. *supra* n.16.
[18] Cf. ibid.

ninguna potencia, es necesario añadir esta proposición: 'la divinidad, como término, no excede menos toda potencia causativa activa que un ente natural, comparado a otro ente natural, excede toda potencia natural'. Esta proposición es manifiesta: Como la divinidad es infinita e incausable, no puede ser de ningún modo termino de una potencia causativa. Pero cualquier ser creado puede ser término de una potencia causativa —no sólo absolutamente, sino también en relación a otro ente creado al que sucede—. Y, en tal caso, el argumento de Boecio, basado en la mayor, puede formarse de la siguiente manera: Si el acero no puede ser convertido inmediatamente en piedra por toda la potencia creada, con mayor o igual razón no puede la naturaleza creada ser convertida en divinidad por ninguna potencia activa.

19. *Respuesta a la segunda objeción.*—En cuanto al inconveniente referente a la sustancia y al ente absoluto [19] puede concederse la conclusión que se infiere, es decir, que la sustancia podría ser convertida en accidente y el ente absoluto en relativo. No se sigue, sin embargo, que la sustancia, mientras permaneciera sustancia, sería en otro. Ambos términos de la conversión tendrían un modo propio de ser a ellos correspondiente: Si el término *a quo* fuera sustancia, antes de la conversión tendría un modo de ser *per se*; si el término *ad quem* de la conversión fuera accidente, tendría un modo de ser a él correspondiente, es decir, en otro. Luego la sustancia no inheriría en otro, sino que a la sustancia o ente *per se*, como a término *a quo*, sucedería el ser en otro, como

verti in divinitatem, oportet addere istam propositionem: 'Divinitas non minus excedit activam potentiam quamcumque causativam in ratione termini, quam unum ens naturale excedit quamcumque potentiam naturalem, comparatum ad aliud ens naturale'. Patet haec propositio: quia, cum divinitas sit infinita et incausabilis, nullo modo potest esse terminus potentiae causativae; quodcumque autem creatum potest esse terminus potentiae causativae, et hoc non tantum absolute, sed comparatum ad quodcumque aliud ens creatum tanquam succedens illi; tunc fiat argumentum Boethii per locum a maiori: Si per totam potentiam creatam non potest aes immediate mutari in lapidem, ergo magis vel aeque non potest per quamcumque potentiam activam natura creata converti in divinitatem.

[8] 19. *Ad secundum.*—Ad illud de substantia et ente absoluto, concedi potest conclusio quae infertur, quod substantia potest converti in accidens et ens absolutum in ens respectivum; non tamen sequitur quod substantia inhaerebit manens substantia; quia uterque terminus conversionis habebit proprium modum essendi sibi correspondentem, ita quod terminus a quo, si fuerit substantia, habuit modum per se essendi, terminus autem ad quem istius conversionis, si fuerit accidens, habebit proprium modum sibi correspondentem, scilicet esse in alio; non ergo substantia exsistit in alio, sed substantiae per se enti, tanquam termino a quo,

[19] Cf. *supra* n.11.

término *ad quem*. Algo similar cabe decir sobre el inconveniente referente al ente absoluto y relativo.

20. *Respuesta a la tercera objeción.*—En cuanto al tercer inconveniente [20] puede replicarse que no excluye la conversión total de la cantidad ni siquiera la conversión en algo preexistente. Si excluye algo, descarta en general la conversión total, que, sin embargo, parece que hay que suponer en esta cuestión. Y, supuesta ella, habría que declarar los puntos difíciles.

ARTICULO II

Sobre el término 'ad quem' o lo preexistente

21. *El término 'ad quem' no constituye razón especial de imposibilidad.*—En cuanto al segundo problema principal [21] se concede comúnmente que la preexistencia del término *ad quem* no constituye razón especial de imposibilidad. Pues se afirma que en la eucaristía el pan se convierte en el cuerpo preexistente de Cristo.

22. *Un modo de explicar este misterio.*—Uno de los modos de declarar la posibilidad de este artículo de fe es éste [22]:

Dios, que actúa no como instrumento, sino como primer agente, puede por eso actuar independientemente del movimiento; de lo que se sigue que puede reinducir la misma forma destruida a su mis-

succedit ens in alio tanquam terminus ad quem. Consimiliter de ente absoluto et respectivo.

20. *Ad tertium.*—Ad tertium: Dici potest quod non improbat conversionem totalem quantitatis, nec etiam in aliquid praeexsistens; sed si aliquid improbat, improbat generaliter conversionem totalem, quae tamen in ista quaestione supponenda videtur, et illa supposita, difficilia declaranda essent.

ARTICULUS II

De termino ad quem sive de praeexsistente

[9] 21. *Non est aliqua ratio specialis impossibilitatis in praeexsistentia termini 'ad quem'.*—De secundo principali, conceditur communiter quod non est aliqua ratio specialis impossibilitatis ad istam conversionem in praeexsistentia termini 'ad quem'; quia in eucharistia ponitur panis converti in corpus Christi praeexsistens.

22. *Uno modo declaratur.*—Huius autem crediti possibilitas declaratur uno modo sic:

Deus, quia non agit ut instrumentum, cum sit primum agens, ideo potest agere non per motum; et sic sequitur quod potest formam de-

[20] Cf. *supra* n.12.
[21] Cf. *supra* n.3.
[22] Aegidius Rom., *Theoremata de corpore Christi* propos. 1 (Romae 1550) f.1r.

ma materia. Pues la razón de por qué un agente creado no puede educir por su acción la misma forma es que actúa por movimiento; y el movimiento, por ser sucesivo, no puede volver a ser el mismo. Ulteriormente, Dios mira a la materia en cuanto quiditativa; y, en cuanto quiditativa, la materia es indistinta. Luego toda forma que puede inducir en una materia dada la puede inducir en cualquiera otra.

23. De estos dos puntos de la declaración se arguye: Del primero se sigue que Dios puede reinducir la misma forma destruida a su materia; del segundo se sigue que puede reinducir tal forma a cualquiera materia y que, por igual razón, puede inducir en cualquiera materia una forma que permanece en su propia materia. Pero la identidad numérica de la forma implica que la materia es la misma. Luego Dios puede hacer que cualquier materia se convierta en esta materia, como puede hacer que se dé bajo esta forma. Luego Dios puede hacer que la forma del cuerpo de Cristo se induzca en la materia de pan, como puede hacer que la materia de pan se dé bajo esta forma. Así la materia de pan se convierte en la materia del cuerpo de Cristo, y la forma de pan en la forma del cuerpo, y todo el pan en todo el cuerpo.

24. La declaración de las muchas asunciones de esta deducción sería prolija. Pero puede omitirse en gracia a la brevedad. Además, parece que, en resumen, su fuerza radica en lo siguiente: La conversión total del compuesto A en el compuesto B consiste en que el elemento potencial de A sea informado por la forma

structam eamdem reducere, et hoc in eadem materia; nam ideo prohibetur forma eadem redire actione alicuius agentis creati, quia illud agens agit per motum, qui, cum sit successivus, non potest idem redire. Ulterius, Deus respicit materiam ut est quid, et ut sic est indistincta; quamcumque ergo formam potest ponere in hac materia, eamdem potest ponere in quacumque materia.

23. Ex istis duobus declaratis arguitur: Quia Deus potest formam destructam eamdem reducere in suam materiam, ex primo, et, per consequens, ex secundo, potest illam formam in quamcumque materiam reducere, et pari ratione formam manentem in materia propria potest eamdem in quamcumque materiam inducere; sed ad identitatem formae in numero sequitur quod eadem sit materia; ergo Deus potest facere quod quaecumque materia fiat haec materia, sicut potest facere quod fiat sub hac forma; potest ergo Deus facere quod forma corporis Christi ponatur in materia panis, sicut potest facere quod materia panis fiat sub hac forma; et sic ista materia convertitur in materiam illius corporis et forma in formam et totum in totum.

24. Assumpta multa in ista deductione declarantur diffuse; sed declarationes illae causa brevitatis possunt omitti; imo, istam deductionem breviando, vis eius in hoc videtur stare: Compositum A converti totaliter

de B. Pero esto es posible. Luego es posible la conversión tot. de A en B.

Prueba de la premisa primera o mayor, es decir, que la in formación del elemento potencial de A por la forma de B hace q. el elemento potencial de A se convierta en el elemento potenc.. de B. La identidad de la forma concluye la identidad de la materia por lo tanto, A se convierte en B, no sólo su forma en la forma de B, y viceversa.

Prueba de la premisa segunda o menor: El elemento potencia. de A y el elemento potencial de B es algo indistinto; por lo mismo tanto en el uno como en el otro puede inducirse la misma forma por un agente que lo mira en cuanto quiditativo.

Abreviando la deducción de este modo, no es necesario, parece, para la conclusión intentada lo que en ella se dice respecto del retorno de la forma destruida.

25. *Esta opinión no puede aceptarse.*—Refutación de esta opinión [23].

Que toda la materia es la misma en cuanto quiditativa —Dios dice la razón, actúa en ella en cuanto quiditativa—, o debe entenderse de la identidad numérica, o de la identidad específica.

26. En el primer sentido, la afirmación es falsa. En contra dice Aristóteles [24]: "Los principios de las cosas en la misma especie son diferentes, no en especie, sino en el sentido de que las causas de distintos individuos son distintas, pues tu materia y forma y causa motora son distintas de las mías, mientras en su definición universal son las mismas."

in compositum B est potentiale A informari forma ipsius B; hoc autem est possibile; ergo etc.

Prima probatur: Quod potentiale ipsius A informari forma ipsius B, est istud potentiale fieri illud, quia identitas formae concludit identitatem materiae; et ita convertitur A in B, non solum forma in formam, sed materia in materiam et e contra.

Probatio secundae: Quia potentiale ipsius A et potentiale ipsius B est quid indistinctum; et sic in hoc et in illud potest eadem forma induci ab agente respiciente illud potentiale ut est quid.

Isto modo breviando istam deductionem, non videtur necessarium esse ad propositum illud quod ibi tangitur de reditione formae destructae.

[10] 25. *Haec declaratio non potest accipi.*—Contra istud:

Materia tota, ut est quid, sub qua ratione Deus attingit in agendo, aut intelligitur esse eadem identitate numerali, aut tantummodo eadem quia eiusdem rationis.

26. Si primo modo, hoc videtur falsum, et contra Aristotelem XII *Metaphysicae*, cap.2: "Horum, inquit, quae sunt in eadem specie diversa", supple sunt principia, "non specie, sed quia singularium aliud tua materia et species et movens, et mea; ratione autem universali, eadem".

[23] Cf. *supra* n.22-24.

[24] Aristot., *Metaph.* XII c.5 (1071a25-30).

27. Parejamente, si la materia A y la materia B es idéntica en número, como la forma de A no puede educirse de la materia de A, porque la posee ya en acto, por igual razón tampoco podrá ser educida de la materia de B. Por A entiéndase el cuerpo de Cristo y por B el pan. Si de la materia del pan se educe la forma del cuerpo de Cristo, la materia del pan no se convertirá por ello en la materia del cuerpo. La materia es en cierto modo anterior a la forma, según Agustín [25]: Ciertamente, algún ser no formado puede ser formado. Pero lo que no es no puede ser formado. Luego la materia es en cierto modo anterior a lo que se hace de ella. Y en otro lugar dice [26]: "Como es diversa la materia del cielo y de la tierra, es diversa la especie del cielo y de la tierra. Hiciste la materia de la nada absoluta, la especie del mundo, de la materia informe; sin embargo, hiciste ambos simultáneamente." Y, según las palabras de la *Metafísica* [27], en el fundamento de la naturaleza no hay algo distinto, etc.

28. Argumento de razón contra dicha opinión: La materia es la misma bajo formas diversas; y la forma no puede permanecer sin materia. Ahora bien, a la variación de lo posterior no sigue la variación de lo anterior. Por lo tanto, no se seguirá que, si esta forma fuera recibida en otra materia, habría conversión de materia. Sólo se daría en el caso inducción de la forma en la materia que carecía de ellas. Por el hecho de pasar de la privación a la forma, la materia no se convierte en materia distinta.

27. Si etiam sit eadem numero materia A et materia B, ergo cum forma A non possit educi de materia A, quia materia A iam actu habet illam formam, pari ratione non poterit educi de materia B. Intelligatur per A corpus Christi et per B panis; si de materia panis educatur forma corporis Christi, non propter hoc materia panis fiet materia corporis, sive convertetur in eam; quia materia quadam prioritate est prior forma, secundum Augustinum XII *Confessionum*, cap.16: "Esse utique aliquid non formatum potest formari; quod autem non est, non potest". Sic ergo est prior materia, quam illud quod ex ea fit; et in libro XIII cap.18: "Cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud caeli et terrae species. Materiam quidem de nihilo omnino, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti". Et secundum illud I *Metaphysicae* in fundamento naturae non est aliquid distinctum, etc.

28. Et per rationem: Quia ipsa materia est eadem sub oppositis formis, forma autem non potest sine ipsa manere; nunc autem, ad variationem posterioris non sequitur variatio prioris; non, ergo, si haec forma recipiatur in aliqua alia materia, sequeretur quod illa fieret ista, nam ibi non est nisi inductio formae in materiam, quae prius eam non habuit; materia autem transiens a privatione ad formam, non propter hoc fit materia quae ipsa prius non fuit.

[25] Augustin., *Confess.* XII c.6 n.6: PL 32,827.
[26] Ibid., XIII c.33 n.48: PL 32,866.
[27] Aristot., *Metaph.* I c.3 (983b7-20).

29. Si la identidad de la materia se entiende del segundo modo [38], es decir, de la identidad específica, no se sigue que la forma que es en esta materia puede darse simultáneamente con identidad numérica en otra materia. Sólo se sigue que una forma de la misma especie puede darse en otra materia, lo que no basta para la conclusión intentada.

30. *Triple sentido de 'conversión en algo preexistente'.*— Ulteriormente, en cuanto a este artículo digo que la 'conversión en algo preexistente' puede entenderse doblemente. De un modo puede significar la conversión en algo que alguna vez fue, pero no permanece; de otro modo, puede significar la conversión en algo preexistente que permanece. Este segundo modo puede, a su vez, entenderse doblemente. Puede significar que el término de la nueva conversión es lo que permanece simplemente en su ser prehabido, pero con adición de alguna novedad, es decir, con nueva presencia del término a algo a que antes no era presente; o puede significar que el término permanece simplemente en su ser previo sin novedad alguna, ni en sí ni en algo posterior.

31. a) *Análisis del primer sentido.*—Es preciso analizar estos tres sentidos en orden. El primero no ofrece mayor dificultad respecto del término preexistente y del no-preexistente que la de si Dios puede separar lo destruido con identidad numérica. Pero esto lo admiten todos los católicos; lo que no debe sorprendernos, tal acción no implica contradicción.

29. Si autem intelligatur secundo modo, quod quaecumque materia ut quid est eadem, hoc est, eiusdem rationis, ex hoc non sequitur quod forma quae est ista materia posset eadem numero simul inesse illi; sed tantummodo quod aliqua eiusdem rationis cum ea; hoc autem non sufficit ad habendum intentum.

[11] 30. *Triplex intellectus 'conversionis in praeexsistens'.*—Ulterius, quantum ad istum articulum, dico quod dupliciter potest intelligi conversionem fieri in praeexsistens: Uno modo, scilicet in illud quod aliquando fuit, sed nunc non manet; alio modo, in praeexsistens quod scilicet praefuit, et nunc in eodem esse manet. Et hoc secundum adhuc dupliciter intelligitur: Uno modo, quod manens simpliciter in esse praehabito, tamen aliqua novitate superaddita illi esse, sit terminus novae conversionis, puta quod ibi sit nova praesentia illius termini alicui cui prius non fuit praesens; alio modo, quod ibi non sit aliqua novitas, nec in ipso esse nec in aliquo posteriori.

31. *a) De primo intellectu.* — De istis tribus intellectibus per ordinem est videndum. Primus non habet aliquam difficultatem magis de termino praeexsistente, hoc est, quod aliquando praefuit, quam de non praeexsistente, nisi istam: si Deus potest destructum idem numero reparare; quod conceditur ab omnibus catholicis; nec mirum, quia non est ibi contradictio.

[38] Cf. *supra* n.23.

32. b) *Análisis del segundo sentido. Es posible.*—Pero el segundo modo [29] —la cosa preexistente permanece en su mismo ser— ofrece mayor dificultad. Parece que ninguna de las mutaciones de que habla el Filósofo [30] puede ser a un término preexistente de este modo. Sin embargo, el primer miembro de la subdivisión de este segundo modo —dijimos que puede entenderse doblemente [31]— es el segundo sentido principal. Y parece posible: hay que ponerlo de hecho, parece, en la eucaristía: Por la conversión el cuerpo preexistente de Cristo, que retiene el mismo ser simplemente, se hace de nuevo presente en la especie de pan. Otro tanto podría decirse de la cantidad que habría de convertirse en algo preexistente; no habría repugnancia de parte del término *ad quem.*

33. *Tres objeciones a lo que precede.*—Contra lo que precede [32] se objeta.

Primero, contra lo que se afirma en la eucaristía: Algo es término *ad quem* por sí de la conversión en cuanto posee al término *a quo.* Pero, según tú, el cuerpo sucede al pan en cuanto a la nueva presencia que adquiere, no en cuanto al ser sustancial. Luego es término *per se,* en cuanto adquiere nueva presencia o en cuanto se hace presente. Pero el ser presente de este modo no dice formalmente sustancia ni algo sustancial; la sustancia permanece, sólo que, según tú, ahora se halla donde antes no se hallaba. Luego en la eucaristía el término *ad quem* por sí de la conversión no

32. *b) De secundo intellectu. Est possibilis.* — De alio autem intellectu praeexsistentiae, quod scilicet in eodem esse manet, est amplior difficultas; quia nulla mutationum, de quibus loquitur Philosophus V *Physicorum,* videtur posse poni ad terminum praeexsistentem sic. Primus vero intellectus subdivisionis est secundus principalis, qui videtur possibilis, quia ita videtur de facto ponendum in eucharistia; corpus enim Christi praehabens et retinens idem esse simpliciter, per istam conversionem fit de novo praesens speciei panis; et consimiliter posset poni de quantitate convertenda in praeexsistens, quia non est aliqua repugnantia ex parte termini ad quem.

[12] 33. *Obicitur tripliciter.*—Contra ista arguitur.

Primo contra istud quod dicitur de eucharistia, et hoc sic: Secundum illud aliquid est per se terminus ad quem conversionis, secundum quod succedit termino a quo; sed, per te, corpus succedit pani secundum istam praesentiam quam habet de novo, et non secundum esse substantiale; ergo est per se terminus, secundum quod habet illam praesentiam vel secundum quod fit praesens; sed sic esse praesens non dicit formaliter substantiam nec aliquid substantiale; quia eadem substantia, per te, manens, non fuit prius praesens et nunc est praesens; ergo per se terminus ad quem conversionis in eucharistia non esset substantia et, per conse-

[29] Cf. *supra* n.30.
[30] Aristot., *Physic.* V c.1 (225a-35).
[31] Cf. *supra* n.30.
[32] Cf. *supra* n.32.

sería sustancia; consiguientemente, tal conversión no sería transubstanciación, que es transición de una sustancia en otra.

34. En segundo lugar, se arguye contra la afirmación de que ello es posible respecto de la cantidad [33].

Primero de la manera siguiente: La razón de que lo generado se dé donde antes se hallaba lo corrompido es que el principio de ubicación, que es la cantidad, permanece en ambos el mismo. Análogamente, en la eucaristía, lo que era el principio de ubicación del pan permanece idéntico en la conversión. Por eso puede afirmarse que el cuerpo de Cristo, que es el término de la conversión, existe allí o tiene tal presencia. Luego —por oposición— si no permanece en lo que fue el principio de ubicación en el término *a quo,* síguese que el término *ad quem* no está allí o no tendrá tal presencia. Pero, si la cantidad, que fue el principio de la ubicación, se convierte en algo, no permanece la razón de la ubicación.

35. Además, si un ser se hiciera presente en este lugar por la conversión de la cantidad en él, se seguiría que se hallaría con el modo de ser con el que lo convertido estuvo antes presente. Pero lo convertido, es decir, la cantidad se halló local y circunscriptivamente. Luego el término *ad quem* de la conversión se hallaría localmente.

36. De ello se siguen, parece, dos imposibilidades:

Primera, el mismo ser se hallaría localmente en dos lugares al mismo tiempo. Prueba de esta consecuencia: El término cau-

quens, ista conversio non esset transubstantiatio, quia transubstantiatio est transitio unius substantiae in aliam.

34. Praeterea, secundo, arguitur contra illud quod dicitur hoc esse possibile de quantitate.

Primo sic: Ideo genitum est ubi prius corruptum fuit, quia ratio locandi, quae est quantitas, manet eadem in utroque; sic etiam in eucharistia, quod fuit ratio locandi panem, manet idem in conversione, et per hoc corpus Christi, quod est terminus conversionis, potest poni ibi esse sive habere praesentiam talem; ergo, per oppositum, si non manet illud quod fuit in termino a quo ratio locandi, sequitur quod terminus ad quem non est ibi vel non habebit talem praesentiam; sed si quantitas convertatur in aliquid, patet quod ratio locandi non manet, quia quantitas fuit illa ratio locandi.

[13] 35. Praeterea: Si per conversionem quantitatis in aliud, aliud fieret hic praesens, sequeretur quod illud esset hic tali modo essendi qualmodo conversum habuit hic praesens esse; sed conversum, quod est quantitas, fuit localiter circumscriptive; igitur terminus ad quem conversionis est hic localiter.

36. Ex quo videntur sequi duo impossibilia:

Primo, quod idem sit simul in duobus locis localiter. Consequentia probatur: quia terminus qui fit hic localiter, potest manere in suo pro-

[33] Cf. ibid.

sido localmente en un lugar puede permanecer localmente en su propio lugar como el cuerpo de Cristo permanece localmente en el cielo. Pero el consiguiente, es decir, que el mismo ser sea al mismo tiempo en dos lugares localmente infiere, parece, muchas imposibilidades. Por ejemplo, el mismo ser se movería y estaría quieto al mismo tiempo, pues podría moverse en un lugar y estar quieto en otro; el mismo ser se calentaría y se enfriaría simultáneamente si en un lugar se le acercara fuego y en otro agua; el mismo ser sería continuo y no-continuo si en un lugar tuviera una parte dividida del todo y en otro no; el mismo animal sería simultáneamente muerto y vivo si en un lugar se hallara afectado por un elemento corruptor que le infiriera la muerte y en otro no se hallara bajo la influencia de tal elemento, sino que gozara de todo lo necesario y suficiente para la salud.

37. La segunda imposibilidad principal que se seguiría de que el término de la conversión estuviera localmente en este lugar sería que dos cuerpos podrían hallarse simultáneamente en el mismo lugar. Esta consecuencia se prueba, ya porque este cuerpo se convertiría en dos cuerpos y, por lo tanto, ambos se hallarían localmente en este lugar, ya porque este cuerpo se convertiría en algo mayor y, si tal cuerpo mayor se hallara aquí localmente, sería igual a la parte. Parece que Aristóteles prueba la imposibilidad de que dos cuerpos se hallen simultáneamente en el mismo lugar; consta de su intención en la *Física*[34].

38. *Respuesta a la primera objeción.*—Respuesta a las objeciones.

A la primera[35]: Si, según se arguye, el término *per se* de la

prio loco localiter, sicut corpus Christi nunc manet localiter in caelo; consequens autem, quod idem sit simul in duobus locis localiter, videtur inferre multa impossibilia: puta quod idem simul moveretur et quiesceret, quia posset ibi moveri et hic quiescere; similiter, quod idem simul calefieret et frigefieret, si hic habeat approximatum ignem, ibi aquam; similiter idem esset continuum et non continuum, si hic habeat dividens partem a toto, et ibi non; similiter idem erit simul mortuum et vivum, si animal habeat ibi corruptivum inferens mortem et hic non habeat sed quaecumque necessaria et sufficientia ad salutem.

37. Secundum impossibile principale sequens ex hoc quod terminus conversionis sit hic localiter, est istud: quod duo corpora possent esse simul in eodem loco. Consequentia probatur: tum quia convertitur istud in duo corpora, qua ratione est hic localiter unum et aliud; tum quia, convertatur istud in aliquod maius, illud maius si sit hic localiter, par erit cum parte; consequens autem, scilicet quod duo corpora sint simul, videtur Aristoteles probare esse impossibile, ex intentione IV *Physicorum*.

[14] 38. *Ad primum.*—Ad ista.

Ad primum: Si terminus per se transubstantiationis est substantia et

[34] Aristot., *Physic.* IV c.5 (212b26-30).
[35] Cf. *supra* n.33.

transubstanciación es la sustancia, según su ser de sustancia, como el cuerpo no sucede —propiamente— al pan según ser de sustancia —aunque el cuerpo tenga ser después del ser del pan, no empieza a tenerlo con la cesación de pan, condición necesaria, parece, para que pueda decirse propiamente que le sucede en el ser, pues de otra suerte podría decirse que el sol sucede al gusano corrompido porque tiene su ser después del ser del gusano—, hay que negar la proposición 'algo es *per se* término *ad quem* en cuanto a lo que sucede al término *a quo*'. Pues sólo puede decirse que el cuerpo de Cristo es término *ad quem* de la transubstanciación en cuanto es el mismo antes y ahora; es decir, no sucedería propiamente a otro. La razón es que la transubstanciación no produce el término *ad quem*, sino que convierte otro ser en el cuerpo de Cristo; y, como se dijo antes [36], no se dice que sucede al término *a quo* según el ser de cuerpo. Sin embargo, podría concederse que hay novedad en el término *ad quem* en cuanto a lo que sucede al término *a quo*, entendiendo la sucesión propiamente. Y, por lo tanto, puede concederse que sólo habría novedad en el término en cuanto a la presencia por la que se halla ahora verdadera y realmente en un lugar donde antes, mientras duró la sustancia de pan, no se hallaba.

39. *Respuesta a la segunda objeción.*—Respuesta a la segunda objeción [37].

El cuerpo de Cristo se halla ahora donde antes estuvo el pan. Sin embargo, no es la cantidad, que es la razón formal de la ubi-

secundum esse substantiae, ut arguitur, cum corpus secundum esse substantiae non succedit pani, proprie loquendo de successione (quia etsi habeat esse post esse panis, non tamen incipit habere illud esse desinente pane, quod videtur necessarium ad hoc quod proprie diceretur succedere ibi in esse, alioquin posset dici sol succedere vermi corrupto, quia habet esse suum post esse vermis) neganda est ergo illa propositio, 'secundum hoc aliquid est per se terminus ad quem, secundum quod succedit termino a quo'; quia, secundum idem est prius et nunc manens, et, per consequens, alteri proprie non succedens corpus Christi, diceretur terminus esse ad quem transubstantiationis. Et hoc ideo, quia illa non est productiva termini ad quem, sed tantummodo conversiva alterius in ipsum; secundum autem illud esse, non dicitur proprie succedere termino a quo, sicut prius dictum est; posset tamen ista concedi, 'quod secundum illud est novitas in termino ad quem, secundum quod succedit termino a quo', accipiendo proprie succedere; et tunc concedi potest quod non esset hic novitas in termino, nisi secundum istam praesentiam secundum quam nunc vere et realiter est hic et prius non fuit hic, dum substantia panis fuit hic.

[15] 39. *Ad secundum.*—Ad secundum: Dico quod nunc corpus Christi est ubi fuit panis; nec tamen quantitas, quae fuit pani formalis ratio essendi hic, est formalis ratio corpori Christi essendi hic; tum,

[36] Cf. ibid.

[37] Cf. *supra* n.34.

ción del pan en tal lugar, la razón de la ubicación del cuerpo de Cristo en él, ya porque dicha cantidad no se da formalmente en el cuerpo de Cristo —por lo tanto, nada compete por ella como por razón formal al cuerpo de Cristo—, ya porque la cantidad sólo puede ser razón formal de ubicación circunscriptiva, está determinada a este modo de ubicación. Luego todo lo que es ubicado por cantidad como por razón formal es ubicado circunscriptivamente. El cuerpo de Cristo no está presente en el sacramento de ese modo. Luego es claro que la razón formal de su ubicación no es la cantidad. Luego, aunque permaneciera la razón formal de la ubicación de lo convertido —de la cantidad—, Dios podría hacer que el término de la conversión se hiciera presente donde antes se hallaba lo convertido.

En cuanto a lo que se aduce de 'lo generado y lo corrompido', si se concede que permanece la misma cantidad y que, por lo tanto, lo generado se halla localmente por ella donde antes se halló lo corrompido, hay que responder que no concluye lo intentado. No es necesario que el término de esta conversión se halle localmente —circunscriptivamente— donde antes se halló lo corrompido, sino que se halla allí con el modo de ser que le da el agente que convierte otro cuerpo en él.

40. *Respuesta a la tercera objeción.*—Respuesta a la tercera objeción[38]. La proposición 'el término se halla en este lugar con el mismo modo de ser con el que se halló en él lo convertido' puede negarse. La objeción dice: La sustancia de pan que fue convertida estuvo en este lugar localmente a su modo, es decir, como

quia quantitas ista non est formaliter in corpore Christi, ergo nec aliquid corpori Christi competit per illam ut per rationem formalem; tum, quia quantitas non potest esse formalis ratio locandi nisi circumscriptive, quia illa est ratio determinata ad illum modum locationis; quidquid ergo per quantitatem, ut per rationem formalem, locatur hoc circumscriptive locatur; corpus Christi non sic est praesens in sacramento; patet, ergo, etc. Licet ergo non maneret illud quod fuit converso ratio formalis locandi, adhuc poterit Deus terminum conversionis facere ibi praesentem ubi conversum fuit.

Et quod adducitur de 'generato et corrupto', si concedetur eamdem quantitatem manere, et ideo per illam generatum localiter esse ubi corruptum fuit, hoc non concludit propositum; quia per istam conversionem non oportet terminum esse localiter ubi fuit ipsum conversum, imo est hic eodem modo essendi quem tribuit sibi agens convertens aliud in ipsum.

[16] 40. *Ad tertium.*—Ad aliud: Negari potest ista propositio: 'terminus est hic eodem modo essendi, quo modo fuit hic illud quod conversum est'. Instantia enim est, quia substantia panis, quae conversa fuit, fuit hic localiter suo modo, sicut scilicet substantia panis potest esse

[38] Cf. *supra* n.35.

la sustancia de pan puede hallarse en un lugar localmente, parte de su cantidad en parte del lugar y toda en todo el lugar. Sin embargo, la sustancia del cuerpo de Cristo en la que se convierte el pan no está en el lugar de ese modo, sino que está toda en cada parte. Luego no se sigue que el término en que se convierte la cantidad se halle por necesidad de dicho modo local.

41. Con todo, si se concediera que Dios pudiera convertir la cantidad en tal término y que éste se hallara localmente en este lugar, alguien podría acaso opinar que las consecuencias[39] que se seguirían de ello no serían simplemente imposibles, en el sentido de que incluirían contradicción. Y sólo los imposibles simplemente son imposibles para Dios, "para quien no es imposible ningún verbo"[40], es decir, ningún concepto posible en el entendimiento, cual es todo concepto que no incluye notas contradictorias.

42. Luego, cuando de la primera de las imposibilidades[41], es decir, de que el mismo cuerpo se hallaría localmente en dos lugares al mismo tiempo se infieren consecuencias al parecer imposibles, puede responderse probablemente, parece, por dos proposiciones.

La primera proposición es ésta: 'Las formas anteriores al *ubi* no varían por la variación del *ubi,* pues lo anterior no varía por la variación de lo posterior.' De esta proposición se sigue que un ser que tiene dos *ubis* no por ello es cambiado según una forma sustancial ni según una forma del género de cantidad o de

alicubi localiter, quia pars sub quantitate fuit in parte loci et tota in toto; nec tamen substantia corporis Christi, in quam convertitur, est hic tali modo, imo tota est ubique; non ergo sequitur quod terminus, in quem convertitur quantitas, necessario sit sic localiter.

41. Si tamen daretur quod Deus posset convertere quantitatem in illum terminum et quod ille fieret hic localiter, alicui forte videretur quod illa quae sequuntur ex hoc non sunt impossibilia simpliciter, sic scilicet quod includant contradictionem; quae sola dicuntur esse impossibilia Deo, "apud quem non est impossibile omne verbum", hoc est, omnis conceptus possibilis in intellectu, qualis est omnis conceptus in quo non includuntur contradictoria.

42. Cum ergo ex proximo istorum, quod est idem corpus esse simul in duobus locis localiter, inferuntur multa quae apparent impossibilia, per duas propositiones videtur probabiliter posse respondere.

Prima est: 'Formae priores ipso ubi non variantur propter variationem ipsius ubi, quia proter variationem posterioris non variatur prius'. Ex qua propositione habetur quod idem habens duo ubi, non propter hoc variatur secundum aliquam forman substantialem, nec secundum aliquam de genere

[39] Cf. *supra* n.36-37.

[40] Lc 1,37.

[41] Cf. *supra* n.36.

cualidad. Pues las formas de estos géneros son simplemente anteriores al *ubi*.

La segunda proposición es ésta: 'Si un cuerpo recibiera una propiedad en su forma de sustancia, o de cantidad o de cualidad de dos agentes a él acercados en este *ubi*, recibiría la misma propiedad —no otra— de tales agentes a él aproximados en diversos lugares o *ubis*'. Ejemplo: La misma transmutación que el fuego y el agua aproximados a un leño con un *ubi* efectuarían en él, la producirían también si el leño tuviera dos *ubis* y se le aproximara fuego en uno de ellos y agua en el otro. Ello se prueba por la primera proposición precedente: La forma absoluta que es simplemente anterior al *ubi* no varía en diversos *ubis*.

43. Aplicando estas dos proposiciones, se resuelven las diversas imposibilidades mencionadas en el argumento y otras similares.

En cuanto a la primera [42], no hay contradicción en que el mismo ser se mueva en este lugar o *ubi* y esté quieto en otro; como tampoco hay contradicción en que tenga dos *ubis*, pues el moverse y el estar quieto según *ubi* son posteriores al *ubi*. Por lo tanto, pueden variarse por la variación en lo anterior, en el *ubi*.

44. La segunda imposibilidad, referente a 'ser calentado y enfriado' [43], se resuelve por la segunda proposición: El ser que existiera en dos *ubis* no se calentaría o enfriaría de modo distinto que si existiera en un *ubi*, en el que se le acercaran los dos agentes

quantitatis vel qualitatis, quia formae istorum generum sunt simpliciter priores ipso ubi.

[17]. Secunda propositio est ista: 'Quamcumque passionem ad formam substantiae vel quantitatis vel qualitatis reciperet idem corpus a duobus agentibus sibi in isto eodem ubi approximatis, illam et non aliam reciperet ab eisdem sibi in diversis locis vel ubi approximatis'. Exemplum: si hic circa lignum approximentur ignis et aqua, qualem transmutationem facient circa illud lignum in hoc ubi, eamdem et non aliam facient circa idem lignum, si habeat duo ubi, et in uno approximetur sibi ignis et in alio aqua. Istud probatur ex prima propositione praecedente: quia in diversis ubi non variatur forma absoluta, quae est simpliciter prior ipso ubi.

43. Istas duas applicando, solvuntur quae tanguntur in argumento et multa similia.

Primum, scilicet idem moveri in hoc loco sive ubi et quiescere in alio ubi, non sunt repugnantia, sicut nec habere hoc ubi et illud; quia ista duo, scilicet moveri et quiescere secundum ubi, sunt posteriora ipso ubi, ideo possunt variari secundum variationem in illo priori.

44. Secundum, de calefieri et frigefieri, solvitur per secundam propositionem: Non enim aliter calefieret et frigefieret idem exsistens in duobus ubi, quam exsistens in uno ubi in quo haberet ista duo agentia approximata; et sicut tunc, si alterum agentium simpliciter vinceret vir-

[42] Cf. ibid.
[43] Cf. ibid.

opuestos. Y como, en tal caso, si uno de los agentes venciera simplemente el poder del otro, se asimilaría al paciente e impediría que el otro, de menor poder, se lo asimilara; y si los agentes fueran en algún modo iguales en poder alterarían al paciente a un estado medio —por así decirlo— entre dos extremos, otro tanto acontecería si el mismo ser se hallara en dos *ubis*.

45. La tercera imposibilidad, referente a la 'continuidad'[44], se resuelve por la misma razón: Si el agente que destruye la continuidad venciera el poder del que la conserva, la continuidad sería destruída absolutamente en ambos lugares. Pero no como por un agente en ambos lugares. Es lo que cabe decir respecto de la condición del cuerpo de Cristo en el copón cuando el mismo cuerpo fue dividido en la cruz.

46. La cuarta imposibilidad, referente a 'vivo y muerto'[45], se resuelve más fácilmente: Si la forma sustancial de un ser es separada de su materia simplemente, no seguiría unida a ella; así se diría del cuerpo de Cristo, que, al morir en la cruz, no siguió vivo en la eucaristía.

47. En cuanto a la segunda imposibilidad principal[46] que se infiere, es decir, que dos cuerpos se hallarían simultáneamente en el mismo lugar, se responde que ello no sería inconveniente ni imposible, porque no aparece contradictorio. La unidad de lugar no es formalmente unidad del cuerpo; el cuerpo tiene unidad intrínseca propia, a la que accidentalmente acontece hallarse en un lugar. Luego no se sigue: Todo cuerpo que se halla en este

tutem reliqui agentis, illud assimilaret sibi passum, et impediret reliquum quod esset minoris virtutis assimilare sibi passum; si autem essent aliquo modo aequalia in virtute, alterarent etiam passum quasi ad quoddam medium inter duo extrema; sic etiam nunc quando ponitur idem in duobus ubi.

[18] 45. Tertium, de continuitate, solvitur per idem: Quia si agens solvens continuitatem vinceret virtutem conservantis continuitatem, absolute continuitas esset divisa utrobique; non tamen ut ab aliquo utrobique; sicut respondetur de corpore Christi, in pixide, quando idem corpus fuit divisum in cruce.

46. Quartum, similiter vel facilius solvitur: Quia forma substantialis si virtute alicuius agentis circa istud in uno loco separetur a materia simpliciter, nusquam esset unita eidem materiae; ut diceretur de corpore Christi, quando fuit mortuum in cruce, non fuit vivum in eucharistia.

47. Secundum principale quod infertur tanquam inconveniens, scilicet, duo corpora posse esse simul, diceretur non esse inconveniens nec impossibile, quia contradictio non apparet; cum unitas loci non sit formaliter unitas corporis, sed corpus habet propriam unitatem intrinsecam, cui accidentaliter advenit esse in uno loco; ergo non sequitur: quodcum-

[44] Cf. ibid.

[45] Cf. ibid.

[46] Cf. *supra* n.37.

lugar es el mismo cuerpo. La simultaneidad no varía tampoco la unidad del cuerpo o del lugar.

48. A la autoridad de Aristóteles [17] puede contestarse: Su prueba muestra que el mismo cuerpo no puede hallarse en diversos lugares adecuados por virtud propia o de la naturaleza creada, que es virtud limitada. Pero no concluye de la virtud divina ilimitada.

49. c) *Análisis del tercer sentido.*—El tercer sentido principal [18], es decir, el que algo que permanece en el mismo ser que tuvo ya antes pueda ser término de una nueva conversión sin que se dé absolutamente ninguna novedad, es posible. Ello se declara del modo siguiente: Cuando Dios conserva la criatura, el término de la conservación no es algo nuevo, es la misma cosa y según el mismo ser que tuvo antes. Luego la acción o pasión de la conservación no requiere novedad en el término. Luego tampoco la requiere la conversión.

50. La consecuencia se declara: Como Dios, queriendo que esta criatura tenga ser después —por así decirlo— del mismo ser, la conserva; de la misma manera, queriendo que tenga ser después de su ser, convierte a otro ser en él. Pues causa su ser y hace que este ser suceda a su ser, si no propiamente, al menos de algún modo; no se requiere para que este ser sea término de la acción que suceda a otro ser simple o propiamente, es decir, como nuevo, como aparece claro de la conservación. Según ello, se diría que, como Dios, con el mismo querer crea un ente en cuanto quiere

que corpus est in hoc eodem loco, ergo est idem corpus; nec simultas variat unitatem corporis vel loci.

48. Ad auctoritatem Aristotelis IV *Physicorum* dici potest: Quod probatio sua ad hoc procedit quod virtute propria vel naturae creatae, propter sui limitationem, non potest idem corpus esse in diversis locis adaequatis; sed de virtute divina illimitata non concludit.

[19] 49. *c) De tertio intellectu.* — Tertius intellectus principalis, scilicet, quod aliquid manens in eodem esse quod iam prius habuit, nulla omnino novitate facta circa ipsum, potest esse terminus novae conversionis, declaratur esse possibilis hoc modo: Quando Deus conservat creaturam, terminus illius conservationis non est aliquid novum, sed idem et secundum idem esse quod prius habuit; non ergo requirit conservatio, actio vel passio, novitatem in termino; ergo nec conversio.

50. Consequentia declaratur ex hoc quod, sicut Deus volens hoc habere esse quasi post idem esse conservat illud, sic volens illud habere esse post esse illius convertit illud in istud; quia facit esse istius et, si non est proprie tamen aliquo modo, succedere ipsi esse illius; non requiritur autem ad hoc quod illud sit terminus actionis, quod simpliciter et proprie succedat alteri, scilicet tanquam novum, sicut patet in conservatione. Secundum hoc, diceretur quod, sicut Deus eodem velle creat illud,

[17] Cf. ibid.

[18] Cf. *supra* n.30.

este ser después de no-ser y lo conserva en cuanto quiere este ser después —por así decirlo— del mismo ser, así con el mismo querer convierte otro ser en éste, porque quiere que sea después de aquél.

51. Si se arguye: ¿Cómo puede ser tal ente término positivo de conversión si no recibe ser por ella, cuando incluso en lo divino lo que es término de acción recibe ser por ella?

Se responde: Sólo es necesario que el término de la acción positiva reciba ser simplemente o en orden a otro ser. Así puede decirse que el término de la conversión recibe ser en orden a lo convertido en cuanto Dios quiere que este ser sea después de aquél —del convertido.

52. Otro modo de responder: La acción positiva es productiva del término simplemente o equivalentemente. Esta conversión es productiva del segundo modo. Pues bastaría de sí para que el término recibiera ser. Si no lo recibe, es porque ya lo poseía.

53. Contra esta declaración [49] se arguye: Según tal declaración podría decirse que Dios convierte en sol todo lo que aniquila. Pues quiere que el sol permanezca en su ser después del ser de lo aniquilado, como el ser de lo preexistente permanece después del ser de lo convertido.

54. La posibilidad de este tercer sentido [50] puede declararse aún de otro modo: Lo que puede ser término de conversión con acompañamiento de algo posterior no incluido en su término

in quantum vult hoc esse post non esse, et conservat illud, in quantum vult hoc esse quasi post idem esse, sic eodem velle convertit aliud in istud, quia vult illud esse post istud.

51. Si arguitur: Quomodo potest illud esse terminus conversionis positive, si per eam non accipiat aliquod esse, cum etiam in divinis illud quod est terminus actionis accipiat esse per illam actionem?

Diceretur: Quod non oportet omnem terminum actionis positive habere esse acceptum per illam actionem, nisi vel simpliciter vel in ordine ad aliquod aliud; et sic terminus conversionis potest dici accipere esse in ordine ad conversum, in quantum Deus vult istud esse post illud.

[20] 52. Aliter diceretur: Quod actio positiva vel est productiva termini simpliciter vel aequivalenter; et ista conversio secundo modo est productiva, quia, quantum est ex parte sua, ipsa sufficeret ad hoc quod terminus acciperet esse per eam; sed si non accipit esse, hoc ideo est quia iam praehabet illud esse.

53. Contra istam declarationem arguitur: Quia secundum hoc posset dici Deum quidquid annihilat convertere in solem; quia vult solem manere in suo esse post esse illius annihilati, sicut hoc praeexsistens manet post esse illius conversi.

54. Aliter potest declarari possibilitas illius intellectus et hoc sic: Quod potest esse terminus conversionis, concomitante ipsum aliquo pos-

[49] Cf. *supra* n.50.

[50] Cf. *supra* n.30.49.

per se, puede ser término de la misma conversión con la exclusión de lo posterior. Ello es claro: Es término de la conversión en cuanto es anterior y en cuanto tal no incluye lo posterior, que por lo mismo puede ser excluido. Ahora bien, la sustancia del cuerpo de Cristo es *per se* término de transubstanciación, aunque lo acompañe la nueva presencia en la especie de pan, como fue declarado al exponer el sentido precedente [51]. Luego el cuerpo podría ser término de la conversión sin tal presencia y sin novedad alguna de algo posterior al mismo ser del cuerpo [52].

ARTICULO III

Sobre la conversión

55. En cuanto al tercer problema principal [53], se afirma comúnmente que en la conversión no hay aniquilación del término *a quo*.

56. *Una opinión inaceptable.*—Una opinión [54] deduce de ello que después de la conversión no se da la nada de pan. Y prueba la consecuencia: Si después de la conversión no hubiera nada de pan, sería necesario decir que el pan fue aniquilado. Y ulterior-

teriori quod non includitur in per se termino ipsius, illo circumscripto potest esse terminus eiusdem. Hoc patet: quia ut prius est terminus conversionis, et a priori ut prius potest circumscribi posterius; nunc autem, substantia corporis Christi est per se terminus transubstantiationis, licet concomitetur praesentia illa, qua de novo est praesens speciei panis, sicut declaratum fuit exponendo intellectum praecedentem; ergo, sine tali praesentia et quacumque novitate alicuius posterioris ipso esse corporis, posset corpus esse terminus conversionis.

ARTICULUS III

De ipsa conversione

[21] 55. De tertio principali, tenetur communiter quod in conversione non est annihilatio termini a quo.

56. *De una opinione quae accipi non potest.*—Una opinio deducit ex hoc quod post conversionem panis non est nihil; et probatur consequentia: quia si esset nihil, oporteret dicere quod esset annihilatus; et

[51] Cf. *supra* n.32.

[52] No habla de la conversión propiamente dicha, la cual exige, parece, la permanencia de algo común en ambos términos, sino de la conversión en sentido lato, que consiste en la conservación de un ser después de otro; de lo contrario, lo que se aniquila se convertiría en todo lo que permanece. Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV d.11 q.3 n.17 (ed. Vivès XVII 377-378). Ello consta de lo que dijo antes en esta misma cuestión, es decir, que en los términos de la conversión sólo se requiere su relación al mismo agente, es decir, que estén bajo el poder del agente en cuanto al 'ser' y 'no ser'.

[53] Cf. *supra* n.3.

[54] HENRICUS GAND., *Quodl.* IX q.9 (f.371O); XI q.4 (f.450L).

mente deduce: Si el pan no es aniquilado, permanece algo del pan. Pero no permanece algo que preexistió, pues fue convertido, ni algo que se halla fuera del término *ad quem*; ello se muestra por inducción. Luego después de la conversión se da lo que fue convertido, de suerte que sería verdad decir que lo que fue pan es cuerpo de Cristo. O si se negara esta proposición, sería necesario conceder que algo del cuerpo de Cristo es de lo que fue pan.

57. Contra esto que añade, es decir, que el pan después de la conversión no desaparece del todo, sino que algo suyo permanece, de suerte que algo del cuerpo de Cristo es de lo que fue pan, puede argüirse primero de este modo:

Lo que después de la conversión bajo ningún aspecto se halla en sí de otro modo que antes ni tiene en sí nada de otro modo, no tiene algo que no tuvo antes. Después de la conversión, el cuerpo de Cristo no se halla en sí bajo ningún aspecto de otro modo que antes; y antes de la conversión del pan no tuvo en sí nada de pan ni algo del cuerpo era algo del pan. Luego tampoco después de la conversión.

58. Además, el ser del término *ad quem* de la conversión requiere el no-ser del término *a quo*. Ello es claro, si los términos son opuestos; el ser de un opuesto excluye el del otro. Luego el término *ad quem* de la conversión en cuanto tal no tiene en sí la entidad o algo del término *a quo*.

ultra deducit: si non est nihil, est aliquid; non autem est quod praefuit, quia illud conversum est, nec aliquid extra terminum ad quem; patet discurrendo; ergo post conversionem est illud in quod conversum est, ut sic verum sit dicere 'quod praefuit panis est corpus Christi'; aut si ista negaretur, necessarium est dare quod aliquitas corporis Christi sit eius quod fuit panis.

57. Contra illud quod ipse addit, quod panis post conversionem non est nihil sed aliquid, sic quod aliquitas corporis sit eius quod fuit panis, potest argui primo sic:

Quod nullo modo aliter se habet in se post conversionem quam prius se habuit, nec aliquid in se aliter habet, non habet aliquam aliquitatem quam prius non habuit; corpus Christi nullo modo se habet in se aliter post conversionem quam ante, sed ante conversionem panis non habuit in se aliquitatem panis, nec aliquitas corporis erat aliquitas panis; ergo nec post conversionem.

58. Praeterea: Esse termini ad quem conversionis requirit non esse termini a quo. Patet, si termini sint oppositi, cum esse unius oppositi excludat esse alterius oppositi; ergo terminus ad quem conversionis, ut talis, non habet in se entitatem vel aliquitatem termini a quo.

59. *Otra opinión inaceptable.*—Otros responden que el pan no se aniquila, porque permanece en potencia en la materia del cuerpo de Cristo [55].

60. Contra esta respuesta se arguye:

En tal caso Dios no podría aniquilar nada material si no aniquilara simultáneamente todos los seres materiales; si quedara algún ser material sin ser aniquilado, todo otro ser material permanecería en potencia en su materia.

61. Además, donde todo pasa a todo, no permanece la materia del término *a quo*; en las transmutaciones que requieren materia, la materia que permanece es la que se corrompió. Luego en el caso no permanece la materia del término *a quo*.

62. *Tercera opinión inaceptable.* — Otra opinión [56] dice: Como, según Aristóteles [57], una transmutación natural es de no-sujeto a sujeto —la generación— y otra es al revés —la corrupción— y otra de sujeto a sujeto —la alteración y, en general, todo movimiento propiamente dicho—, así en la transmutación sobrenatural una conversión es de no-sujeto a sujeto —la creación—, otra al revés —la aniquilación— y otra de sujeto a sujeto —la conversión total de un ser positivo en otro—. Luego esta conversión no es aniquilación, tiene *per se* un término positivo.

63. Contra esto se arguye: Aunque hay dos términos positivos, les acompañan dos términos negativos, como, cuando en los

59. *De alia opinione quae etiam reicitur.*—Aliter, dicitur quod non annihilatur, quia manet in potentia in materia corporis Christi.

60. Contra hoc arguitur:

Quia tunc non posset Deus annihilare aliquid materiale, nisi simul annihilaret omnia materialia; quia quocumque materiali non annihilato semper in materia eius manet in potentia quodcumque materiale.

61. Praeterea: Ubi totum transit in totum, ibi non manet materia termini a quo; cum ergo, in transmutationibus quae requirunt materiam, materia manens sit illa quae fuit corrupta; ergo etc.

62. *De tertia opinione quae similiter reicitur.*—Aliter, dicitur quod, sicut secundum Aristotelem V *Physicorum*, transmutatio naturalis aliqua est a non subiecto in subiectum, et illa est generatio, aliqua e contra, ut corruptio, aliqua a subiecto in subiectum, ut alteratio et generaliter omnis motus proprie dictus; sic in transmutatione supernaturali aliqua est versio a non subiecto in subiectum, ut creatio, aliqua e converso, ut annihilatio, et aliqua a subiecto in subiectum, ut conversio totalis unius positivi in aliud; non est ergo ista conversio annihilatio, quia habet per se terminum positivum.

63. Contra hoc: Licet sint duo termini positivi, tamen concomitantur duo termini negativi, sicut, quando concurrunt generatio et corrup-

[55] Aegidius Rom., *Theoremata* prop. I. XXXII (f.1v.22r-23r).

[56] Guil. de Ware, *Sent.* IV d.11.

[57] Aristot., *Physic.* V c.1 (225a3-6).

cambios naturales concurren la generación y la corrupción, hay dos términos negativos que acompañan a los términos positivos. Al ser del agua que va a ser corrompida acompaña el no-ser del fuego que va a ser generado, y al no-ser del agua acompáñale el ser del fuego.

Parejamente, en el caso, el ser del pan acompaña al no-ser del cuerpo de Cristo, y el ser del cuerpo acompaña al no-ser del pan.

64. Sobre esta base se arguye: El cambio se dice ser creación o aniquilación de los términos *per se,* pero no de los que los acompañan; la generación no es *per se* creación, porque su término *a quo* por sí no es la nada, sino la privación; dígase otro tanto del término *ad quem* por sí de la corrupción. Luego como, si comparamos los términos *per se* de esta conversión, el ser del pan y el no-ser del pan, vemos que el no-ser es no-ser total —pues nada del pan permanece—, se seguiría que la destrucción, considerada *per se*, sería aniquilación.

65. *Otra opinión, al parecer la suya.*—De otro modo podría decirse, aplicando al caso el ejemplo de la corrupción [58]. En la corrupción, el término *per accidens* no sólo es algo positivo, es decir, el término *per se* de la generación concomitante, sino que, siendo la corrupción destrucción parcial —según la forma— del todo, queda la otra parte o la materia *per se*. Luego la corrupción no es aniquilación, parte de lo corrompido queda. Pero, si fuese esta la razón 'precisa', la forma, parece, sería aniquilada, pues no

tio communiter in naturalibus, sunt duo termini negativi concomitantes duos terminos positivos: sicut esse aquae corrumpendae concomitatur non esse ignis generandi et esse ignis concomitatur non esse aquae.

[22]. Consimiliter in proposito: Esse panis concomitatur non esse corporis Christi et esse corporis concomitatur non esse panis.

64. Tunc arguitur: Mutatio dicitur esse creatio vel annihilatio ex per se terminis eius, non autem ex concomitantibus per se terminos: sicut generatio non est per se creatio, propter hoc quod terminus per se a quo non est nihil sed privatio; et consimiliter est de per se termino ad quem corruptionis. Cum ergo comparando per se terminos huius conversionis qui sunt esse panis et non esse panis, cum illud non esse sit totale non esse, quia nihil panis manet, sequeretur quod ipsa destructio per se considerata sit annihilatio.

65. *De alia opinione, quae videtur propria.*—Aliter potest dici et deduci ad propositum illud exemplum de corruptione: Ubi non tantum per accidens terminat aliquod positivum, quod scilicet est per se terminus generationis concomitantis, sed, cum corruptio sit destructio partialis, scilicet totius non nisi secundum formam, ibi relinquitur altera pars compositi, scilicet materia per se; ergo corruptio non est annihilatio, quia aliquid corrupti manet; sed si ista esset praecisa ratio, tunc forma videretur annihilari, quia nihil eius remaneret [23]. Similiter, illud manens

[58] Cf. *supra* n.63.

queda nada de ella. Similarmente, lo que permanece no es el término *ad quem* por sí de la corrupción. Por eso la corrupción se distingue aún más de la aniquilación por su término *per se,* que no es la nada o la negación absoluta, sino la negación en algo naturalmente apto para tener la forma, o sea, privación. Por lo tanto, podría decirse que la forma no se aniquila, porque no le sucede como término la nada, sino su privación [59]. Aunque fallase alguna de estas razones, por ejemplo, si Dios súbitamente convirtiese todo el fuego en agua sin que permaneciese un mismo sujeto común, aún no habría aniquilación, pues si bien el término *ad quem* de la destrucción del fuego no sería propiamente privación de la forma del fuego, no sería negación fuera de género, sería negación en cuanto incluida en la forma positiva opuesta. Pero la negación en género no puede ser el término *ad quem* de la aniquilación, como tampoco puede ser el término *a quo* de la creación.

66. En el caso, aunque no se den las dos primeras razones [60] —porque no permanece nada del térmnio *a quo,* ni a su forma sucede la privación propiamente dicha, por no darse en el mismo receptivo—, se da, sin embargo, la tercera razón [61], pues el término de la destrucción del pan no es la negación fuera de género, sino la negación en cuanto incluida en el ser del término *ad quem.*

67. Contra lo que precede se arguye: Es accidental al término de la destrucción el ser término *ad quem* positivo. Luego, en cuanto a su razón *per se,* esta destrucción es exactamente cual

non est per se terminus corruptionis ad quem; ideo magis adhuc distinguitur per se corruptio ab annihilatione per suum per se terminum, quia ille non est nihil sive negatio absoluta, sed est negatio in apto nato sive privatio; et pro tanto etiam forma posset dici non annihilari, quia ei succedit pro termino non nihil, sed privatio illius formae. Adhuc, si utraque istarum rationum deficeret, puta si Deus subito converteret totum ignem in totam aquam, non manente eodem subiecto communi, adhuc non esset annihilatio, quia terminus ad quem destructionis ignis, etsi non sit proprie privatio formae ignis, tamen non est negatio extra genus, sed est negatio ut includitur in forma opposita positiva; negatio autem in genere non potest esse terminus ad quem annihilationis, sicut nec talis negatio potest esse terminus a quo creationis.

66. In proposito, licet duae primae rationes non inveniantur, quia nec aliquid termini a quo manet, nec formae eius succedit privatio ipsius, proprie loquendo, quia non in eodem susceptivo, tertia tamen ratio invenitur; quia destructionem panis terminat negatio esse panis, non extra genus, sed ut includitur in esse termini ad quem.

67. Sed contra hoc arguitur: Quia termino destructionis accidit quod sit terminus aliquis ad quem positivus; ergo, qualis esset ista destructio si non esset terminus positivus concomitans, talis est modo quan-

[59] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.28 n.12-15 (VI 111-114).

[60] Cf. *supra* n.65.

[61] Cf. ibid.

sería si no se diese término positivo concomitante. Luego el hecho de que la acompaña un término positivo no obsta a que sea aniquilación.

68. Podría responderse: La negación fuera de género y la negación en género, pero absoluta, y la negación dicha privación no difieren formalmente en la razón de negación. Sin embargo, se distinguen de tal manera, que de ellas una y no la otra es el término *per se* de la mutación, como aparece claro en la corrupción. Así, en el caso, el término *per se* es la negación en cuanto incluida en el término positivo que sucede [62].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS PRINCIPALES

69. *Respuesta al argumento principal.*—Respuesta al argumento principal [63]:

Algo puede ser común a los términos doblemente: De un modo, con comunidad real, como la materia, que es substrato común a ambos términos en la corrupción; en la conversión total no es necesario que algo sea común a los términos de este modo, tal comunidad repugna a la conversión total. De otro modo, con comunidad de razón, en el sentido de que ambos términos se contienen bajo el ente, y ello basta para excluir las razones de creación y de aniquilación; en éstas, uno de los términos no se contiene bajo el ente; se diría que las especies y el ser preexistente en que se convertirían tendrían algo común de este modo.

tum ad per se rationem destructionis; non ergo prohibetur esse annihilatio per hoc quod terminus positivus concomitatur.

68. Diceretur autem hic quod negatio extra genus et negatio in genere, absoluta tamen, et negatio quae dicitur privatio non differunt formaliter secundum rationem negationis; et tamen sic distinguuntur quod alicuius mutationis unum est per se terminus et non aliud, ut patet de corruptione; ita negatio, ut includitur in termino positivo succedente, est hic per se terminus.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA

[25] 69. *Ad argumentum principale.*—Ad argumentum principale.

Aliquid esse commune terminis potest esse dupliciter: vel communitate reali, sicut materia quae est commune substratum utrique termino in corruptione; hoc modo, non oportet in conversione totali aliquid esse commune terminis, imo tale commune repugnat conversioni totali. Alio modo, potest intelligi commune communitate rationis, puta quod uterque terminus contineatur sub ente; et hoc sufficit ad excludendum rationem creationis et annihilationis, quia in illis alter terminus non continetur sub ente; et hoc modo, diceretur quod istae species et illud praeexsistens, in quod converterentur, haberent aliquid commune.

[62] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.11 q.4 n.6ss (ed. Vivès XVII 448ss).
[63] Cf. *supra* n.1.

70. De un tercer modo podría ponerse algo común a los términos, no esencial, sino relacional, es decir, una relación común al mismo agente en cuanto ambos términos de la conversión subyacen igualmente bajo su poder. Ello bastaría también para excluir la aniquilación; la nada propiamente, no siendo causable, no subyace bajo la potencia del agente.

71. *Respuesta al argumento en contra.*—El argumento en contra [64] intenta probar que la naturaleza puede convertir un ser en otro con conversión total y, por lo tanto, no requiere un sujeto común, lo que, según el Filósofo [65], es manifiestamente inconveniente en toda transmutación natural. Por eso a tal argumento hay que replicar que el agente natural sólo puede causar la transmutación que tiene un sujeto transmutable. Pero, en el caso, ninguna transmutación sustancial tiene sujeto transmutable, pues no se da ninguna sustancia compuesta ni materia. Por eso, en el caso, el agente natural no puede causar una transmutación sustancial, sino sólo un cambio accidental en el que basta la cantidad como sujeto. Luego, como la naturaleza no corrompe nada sino produciendo algo incomposible, en el momento en que, por acción de un agente natural, la eucaristía termina en no-ser, por virtud de la naturaleza se produciría un compuesto *per accidens*, es decir, un cuanto cualitativo con cualidad incomposible con la eucaristía

70. Aliter posset poni aliquid commune terminis, non essentialiter, sed communis habitudo ad idem agens, quia potentiae agentis eodem modo subiacet uterque terminus conversionis; et hoc etiam sufficit ad excludendum annihilationem, quia nihil proprie non subiacet potentiae agentis, cum non sit aliquid causabile.

71. *Ad argumentum ad oppositum.*—Argumentum ad oppositum probat quod natura potest convertere aliquid in aliud conversione totali, et ita non requirit subiectum commune, quod manifeste est inconveniens in quacumque transmutatione naturali, secundum Philosophum. Ideo ad illud argumentum dicendum est: quod agens naturale potest omnem transmutationem illam et solum causare circa istas species quae transmutatio potest hic habere subiectum transmutabile; nulla autem transmutatio substantialis habet hic subiectum transmutabile, quia nulla est hic substantia, nec composita, nec materia; ideo agens naturale non potest hic transmutationem substantialem causare sed accidentalem, in qua sufficit quantitas pro subiecto. In illo ergo nunc, in quo per actionem agentis naturalis eucharistia habet primo non esse, cum natura nihil corrumpat nisi aliquid incompossibile producendo, produceretur virtute naturae quoddam compositum per accidens, scilicet quantum quale, qualitate incompossibili eucharistiae quae corrumpitur; et istius compositi subiectum

[64] Cf. *supra* n.2.

[65] Aristot., *Physic.* I c.7 (190a32-35.191a8-13).

corrompida; el sujeto de tal compuesto preexistió, su forma es inducida por un agente creado, que la posee en su poder activo[66].

72. Pero ¿se produce alguna sustancia en este caso? No por acción de la naturaleza, pues no se da substrato de que produzca sustancia. Luego, si se produce una sustancia, es producida por acción de Dios, quien dispondría que nunca se diera un accidente sin sujeto, excepto en la eucaristía mientras ésta permanece. Por eso, destruída la eucarístía, Dios produciría una sustancia compuesta, naturalmente apta para ser afectada por los accidentes causados por un agente natural. Tal sustancia nueva no sería exigida por la acción de la naturaleza, sino que la seguiría en el orden de naturaleza, no necesariamente —Dios podría no producirla—, sino por disposición divina.

73. *Sobre la extinción de la eucaristía.*—Respecto de la extinción de la eucaristía hay doble opinión.

Una, al parecer, de Inocencio[67], que afirma: Cuando las especies son alteradas al grado que el pan y el vino afectados por ellas no serían alimento conveniente, aunque todavía pudieran afectar las sustancias de pan y vino si se hallaran presentes, la eucaristía deja de existir; y en el mismo instante es producida por acción divina una nueva sustancia naturalmente apta para ser afectada por tales cualidades o especies; la nueva sustancia es de pan, y permanece ulteriormente en la alteración hasta el instante de la generación de la nueva sustancia, que es generada por la

praefuit et forma inducta est ab agente creato habente eam in virtute sua activa.

72. Sed, numquid tunc producitur aliqua substantia? [26] Respondeo: Non actione naturae, quia non habet passum de quo producat substantiam; si ergo tunc substantia producatur, hoc est actione Dei, qui disposuit nusquam accidens esse sine subiecto, nisi in eucharistia manente, et ideo, illa destructa, Deus producit substantiam compositam, quae nata est affici illis accidentibus causatis per agens naturale; nec illa substantia nova requiritur propter actionem naturae, imo actionem illam sequitur ordine naturae; nec necessario, quia Deus posset non producere substantiam illam, sed sequitur ordine dispositionis divinae.

73. *De desitione eucharistiae.*—De ipsa autem desitione eucharistiae duplex est opinio:

Una quae videtur esse Innocentii *De officio Missae*, parte tertia, ubi dicit: quod, quamvis species maneant quae possent afficere substantiam panis et vini si essent ibi, si tamen tanta fiat alteratio circa species, quod panis eis affectus non esset conveniens nutrimentum, desinit esse eucharistia, et in eodem instanti actione divina fiet ibi nova substantia, quae nata est affici illa qualitate; haec autem est substantia panis, et tunc illa manet ulterius in alteratione usque ad instans generationis novae sub-

[66] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.12 q.1 (ed. Vivès XVII 611-631).

[67] Innocentius III, *De sacro altaris myst.* IV c.9: PL 217,861-862; cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.12 q.6 n.3 (ed. Vivès XVII 640-641).

naturaleza por la corrupción de la sustancia compuesta que fue causada por la potencia divina.

74. La otra opinión [68] dice que la eucaristía permanece mientras permanecen las cualidades que podrían afectar la sustancia convertida, aunque ésta, así afectada, no sería alimento conveniente. La eucaristía no cesaría, pues, sino cuando en circunstancias iguales cesaría la sustancia de pan. Según esta explicación, habría que decir que en el instante de la corrupción de las especies surge una nueva sustancia, pero no de pan, que no sería naturalmente apta para ser afectada por las cualidades ya inducidas incompatibles con él, sino la sustancia que la naturaleza hubiera generado del pan corrompido si hubiera habido sustancia de pan.

stantiae, et illam generat natura, corrumpendo illam substantiam compositam quam potentia divina reduxit.

74. Alia est opinio: quod manet quamdiu manent qualitates quae possent afficere substantiam conversam, licet ipsa sic affecta non esset conveniens nutrimentum; non ergo desinit esse eucharistia, nisi quando desineret ipsa substantia panis; et secundum hoc esset dicendum quod, in illo instanti corruptionis specierum, est ibi substantia nova, sed non panis, quia illa non esset nata affici qualitatibus incompossibilibus pani iam inductis, sed talis est illa substantia nova qualem natura generaret de pane corrupto, si substantia panis ibi fuisset.

[68] Thomas, *Summa theol.* III q.77 a.4.5 (IV 518ss).

CUESTION XI

Si Dios puede hacer que, permaneciendo el cuerpo y el lugar, el cuerpo no tenga 'ubi' o 'ser en el lugar'

Resumen.—Puede darse un cuerpo, en general, sin lugar o sin otro cuerpo localizante. Tal posibilidad es clara: Lo absoluto puede darse sin relación a lo que ni es anterior ni simultáneo con él en naturaleza. Tal es el cuerpo respecto del lugar. Puede darse un lugar o una superficie cóncava, en general, sin relación a un cuerpo contenido, porque esta relación no es a algo anterior o simultáneo en naturaleza.

Es posible que, permaneciendo este cuerpo y este lugar, pero no hallándose presente este cuerpo a este lugar, este cuerpo no tenga este *ubi*. Es claro que, si este cuerpo no está presente a este lugar, no está circunscripto por él; luego no tiene *ubi* en este lugar. Asimismo, si no está presente a este lugar, según el curso de la naturaleza, está en otro lugar, y según la naturaleza, no puede tener dos *ubis* simultáneamente. Luego no tiene este *ubi*, a pesar de que este lugar —lo último de este cuerpo continente— permanece.

¿Es posible que, permaneciendo este cuerpo y este lugar y hallándose presente este cuerpo a este lugar, este cuerpo no tenga este *ubi*? Tres sentidos posibles de la pregunta. Primero, que este cuerpo esté presente de modo cuantitativo a este lugar sin que otro cuerpo esté presente de la misma manera. Segundo, que esté presente de este modo simultáneamente con otro cuerpo. Tercero, que esté presente a este lugar sin modo cuantitativo.

En el primer sentido parece claro que tal presencia no puede darse sin *ubi*, pues no puede darse sin circunscripción pasiva del cuerpo por el lugar. En el segundo sentido, ambos cuerpos tendrían *ubi* en este lugar. Pues al ser puestos ambos en este lugar como contenido coexistente y conmensurado, o ambos serían localizados —que es la conclusión intentada—, o ninguno sería localizado, y en tal caso, estaría vacío este lugar en el que, por hipótesis, se hallan dos cuerpos de modo extenso, lo que nadie defendería. Similarmente, removido cualquiera de ellos y permaneciendo el otro, el que permanece tendría *ubi* en este lugar, pero no tendría modo distinto del que tiene ahora respecto del lugar continente. En el tercer sentido, la presencia sería sin *ubi*. Pues el cuerpo que no está presente cuantitativamente no tiene propiamente *ubi*, porque el *ubi* en este sentido es de sí divisible y sólo conviene a algo divisible que se halla de modo divisible. Pero el cuerpo que no se coextiende a otro cuerpo, sino que se halla totalmente presente a cualquiera parte del lugar, no tiene modo divisible respecto del lugar.

1. *Argumentos en pro y en contra.*—Respecto de la tercera cuestión [1], se procede de esta manera [2].

Se arguye que Dios no puede hacer que, permaneciendo el cuerpo y el lugar, el cuerpo no tenga *ubi* en el lugar. Pues no pueden perdurar los extremos sin que perdure la relación media, como no pueden darse dos seres blancos sin que sean semejantes. Y el cuerpo y el lugar son, parece, los extremos entre los que el *ubi* es cuasi relación media, según la definición de los *Seis principios* [3]: *Ubi* es "la circunscripción del cuerpo que procede de la circunscripción del lugar".

2. Se arguye en contra de la opinión precedente:

El cuerpo y el lugar se hallan respecto del *ubi* como lo activo y lo pasivo respecto de la acción y la pasión. Ahora bien, Dios puede hacer que, permaneciendo lo activo y lo pasivo, no haya entre ellos acción ni pasión. Luego pueden darse cuerpo y lugar sin *ubi*.

La mayor se prueba: *Ubi* parece ser relación media entre el lugar y el cuerpo, como la acción y la pasión son relaciones entre el agente y el paciente.

La menor se prueba: Como se dice en Daniel [4], el fuego no quemó a los tres muchachos lanzados al horno; sin embargo, era

QUAESTIO XI

Utrum Deus possit facere quod, manente corpore et loco, corpus non habeat ubi sive esse in loco

[1] 1. *Argumenta pro et contra.*—Ad tertium sic proceditur.

Arguitur quod Deus non potest facere quod, manente corpore et loco, corpus non habeat ubi in loco; quia non possunt manere extrema quin maneat relatio media, sicut non possunt esse duo alba quin sint similia; corpus et locus videntur esse extrema inter quae ipsum ubi est quasi habitudo media, secundum illud *Sex Principiorum* "ubi est circumscriptio corporis a circumscriptione loci procedens".

2. Contra:

Sic se habent corpus et locus ad ubi sicut activum et passivum ad actionem et passionem; nunc autem, Deus potest facere quod, manente activo et passivo, non sit inter illa actio et passio; ergo etc.

Maior probatur: Quia ita videtur ubi habitudo media inter locum et corpus, sicut actio et passio inter agens et patiens.

Minor probatur: Quia, sicut habetur Danielis 3, tres pueros in fornacem missos ignis non combussit et tamen fuit activus, quia flamma

[1] Cf. *supra*, *Quodl.* q.9 n.1.

[2] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.2 q.5-9 (ed. Vivès XI 324-518); IV d.10 q.2.3 (ed. Vivès XVII 190-225).

[3] *Liber de sex principiis* (atribuido a Gilb. Porretano; cf. ed. A. Heyse-D. van den Eynde en *Opuscula et textus, ser. Schol.* 7, Monasterii W. 1953).

[4] Dan 3,21-25.

activo —la irrupción de la llama quemó a los que los arrojaron al horno—, y los cuerpos de los muchachos eran pasivos; no es verosímil que tuvieran el don de impasibilidad.

3. *Respuesta a la cuestión.*—Esta cuestión puede tener doble sentido: En un sentido puede referirse al cuerpo y al lugar en común; en otro, a un cuerpo y a un lugar determinados. Y ambos sentidos pueden subdividirse. Consiguientemente, deben declararse cuatro problemas.

Primero, si al cuerpo en común, puesto el lugar en común, le repugna el no tener *ubi.*

Segundo, si al lugar en común y puesto el cuerpo en común le repugna ser sin *ubi* o el no circunscribir.

Tercero, si es posible que, permaneciendo este cuerpo y este lugar, pero no estando este cuerpo presente a este lugar, este cuerpo no tenga este *ubi.*

Cuarto, si es posible que, permaneciendo este cuerpo y este lugar y estando presente este cuerpo a este lugar, este cuerpo no tenga este *ubi.*

ARTICULO I

Si al cuerpo en común, puesto el lugar en común, le repugna el no tener 'ubi'.

4. *No hay repugnancia en ello. Prueba.*—Respecto del primer problema digo que no incluye contradicción el que un cuerpo

erumpens interfecit eos qui miserunt eos in fornacem, et corpora eorum erant passiva, quia non est verisimile quod tunc habuerunt dotem impassibilitatis.

[2] 3. *Ad quaestionem.*—Ista quaestio potest habere duplicem intellectum: Unum, de corpore et loco in communi; alium, de corpore et loco determinato. Et uterque potest subdistingui, et ideo sunt hic quatuor declaranda.

Primo, si corpori in communi repugnat non habere ubi, posito loco in communi.

Secundo, si repugnat loco in communi esse sine ubi, sive non circumscribere, et hoc posito corpore in communi.

Tertio, si possibile sit hoc corpore et hoc loco manentibus, sed hoc corpore huic loco non praesente, quod hoc corpus non habeat hoc ubi.

Quarto, si hoc corpore et hoc loco manentibus et hoc corpore huic loco praesente, possibile esset hoc corpus non habere hoc ubi.

ARTICULUS I

Si corpori in communi repugnat non habere ubi, posito loco in communi

[3] 4. *Non repugnat; quod probatur.*—De primo, dico quod non includit contradictionem corpus esse sine corpore aliquo continente et

se dé sin otro cuerpo continente y, por consiguiente, sin *ubi*, que ello es un hecho en el primer cielo, carente de cuerpo continente[5]. Parejamente, puesto un lugar, no un lugar cualquiera, sino uno capaz de circunscribir a este cuerpo, no sería contradictorio el que este cuerpo no tuviese *ubi*.

Razón de la primera proposición: No hay contradicción en que lo absoluto permanezca sin relación a lo que no le es anterior, o al menos a lo que ni le es anterior ni simultáneo en naturaleza. Ahora bien, el lugar ni es anterior ni simultáneo en naturaleza, sino, al parecer, posterior al cuerpo. Luego sin contradicción puede darse un cuerpo sin lugar.

De lo que acaba de decirse puede formarse la razón en pro de la proposición segunda.

5. *Tres objeciones.*—Contra lo precedente se objeta:

Al cuerpo compete *per se* el hallarse en un lugar, y es la corporeidad la razón formal de ello. Pero hay contradicción en que se dé la razón formal si no se da aquello cuya razón formal es.

6. Además, el cuerpo ubicado depende del ubicante. Luego la relación de lo ubicado a lo ubicante es relación de dependencia. Pero lo absoluto no puede ser sin la dependencia propia que por naturaleza ha de tener.

7. Además, contra lo que se afirma del primer cielo[6] se arguye: Si tal cuerpo —el primer cielo— se mueve, se mueve con movimiento local. Pero el movimiento local requiere que el cuerpo se halle en lugar, pues moverse localmente es hallarse en el lugar

per consequens, sine ubi, imo ita est de primo caelo quod non habet corpus continens; posito etiam quod esset locus, non tamen quicumque sed aliquis capax huius corporis, non esset adhuc contradictio quod hoc corpus non haberet ubi.

Ratio primi est: Quia non est contradictio absolutum manere absque respectu ad illud quod non est prius eo, vel saltem quod nec est prius nec simul natura cum ipso; nunc autem, locus nec est prius natura corpore nec simul, imo videtur posterius corpore; ergo etc.

Ex hoc potest accipi ratio secundi.

5. *Obicitur tripliciter.*—Contra istud:

Corpori per se competit esse in loco, ita quod corporeitas est per se ratio essendi in loco; sed contradictio est rationem formalem esse, nisi illud sit cuius est ratio formalis.

6. Praeterea: Corpus locatum dependet a locante; ergo illa habitudo locati ad locans est habitudo quaedam dependentiae; sed absolutum non potest esse sine dependentia propria quam natum est habere.

7. Praeterea, contra illud quod dicitur de primo caelo, arguitur: Quia illud corpus si moveatur, non est dare quo motu moveretur nisi locali; sed moveri localiter requirit esse in loco, quia moveri localiter

[5] ARISTOT., *Physic.* IV c.5 (212b8-10).

[6] Cf. *supra* n.4.

ahora de otro modo que antes. Si se concede que el cielo está quieto, se sigue que lo está con quietud opuesta al movimiento que por naturaleza debe tener y que, por lo tanto, está quieto localmente, lo que era de probar.

8. *Respuesta a estas objeciones.*—A la primera[7]: La dimensión es la razón fundamental próxima del *ubi* y, si la razón formal se entiende en este sentido, puede ser separada actualmente de aquello cuya razón es, aunque no sea separada de la aptitud o la potencia para la ubicación. Ejemplo: La blancura es la razón de la similitud de este modo y, sin embargo, no hay contradicción en que se dé sin semejanza actual.

9. Se volverá a objetar contra esto: Si la dimensión es la razón propia fundamental de la locación pasiva, será al menos proposición *per se* del segundo modo —aunque no del primero— la siguiente: 'El cuerpo es localizado como el color es visto'. Pero en una proposición *per se* del segundo modo, que es necesaria simplemente, el sujeto no puede darse sin el predicado.

10. Respuesta: La corporeidad es la razón fundamental de la ubicabilidad y de la ubicación. Y es ciertamente la razón propia y próxima de ambas, pues la razón de la potencia es también la razón de su acto. Sin embargo, es razón necesaria de la ubicabilidad y razón no-necesaria de la ubicación. Pues la aptitud es intrínseca por dicha razón tomada 'precisamente', mientras la actuación de la aptitud sólo existe de hecho por el agente que

est aliter se habere in loco nunc quam prius. Si detur quod caelum quiescit, sequitur quod quiescit quiete opposita illi motui quem natum est habere et ita quiescit localiter; et tunc propositum.

[4] 8. *Ad ista.*—Ad primum: Potest dici quod dimensio est ratio fundamentalis proxima respectu ubi, vel si sic intelligeretur ratio formalis bene potest talis ratio formalis separari ab illo respectu cuius dicitur esse ratio et hoc intelligendo in actu, licet non separaretur ab aptitudine vel potentia ad illud. Exemplum: albedo isto modo est ratio essendi simile et tamen non est contradictio quod sit sine similitudine actuali.

9. Contra: Si dimensio est propria ratio fundamentalis respectu passivae locationis, saltem ista erit per se secundo modo, etsi non primo modo, 'corpus locatur, sicut color videtur'; sed in propositione per se secundo modo, cum sit necessaria simpliciter, subiectum non potest esse sine praedicato.

10. Respondeo: Quod corporeitas est ratio fundamentalis respectu huius quod est esse locabile et respectu huius etiam quod est locari; propria quidem et proxima utriusque, quia cuius est potentia eius est et actus; sed respectu primi est ratio necessaria, respectu secundi ratio non necessaria; quia aptitudo est intrinseca per istam rationem etiam praecise acceptam, sed illud ad quod est aptitudo non inest actualiter nisi per agens reducens aptitudinem ad actum. Negandum est igitur

[7] Cf. *supra* n.5.

reduce la aptitud al acto. Luego hay que negar lo que se asume, es decir, que la proposición 'el cuerpo es ubicado' es del segundo modo *per se*, aunque hay que conceder que la proposición 'el cuerpo es ubicable' es *per se*. Ejemplo: Es proposición *per se* del segundo modo ésta: 'El hombre es capaz de reír', pero es contingente esta otra: 'El hombre ríe'.

11. Respuesta a la segunda objeción[8]: La dependencia de lo ubicado respecto de lo ubicante no es simplemente necesaria de parte de lo que depende —como lo es la dependencia de lo causado respecto de la causa—, sino que es cierta dependencia respecto de aquello que es naturalmente apto para conservarlo en su disposición natural. Sin duda, el cuerpo natural es naturalmente apto para ser conservado así en su lugar natural. Pero absolutamente puede ser sin tal conservante.

12. Respuesta a la tercera objeción[9]: Si se mueve, se mueve según 'ubicación", no según 'ser ubicado'. Pues ubica ahora de modo distinto que antes al cuerpo contenido. Pero no es ubicado de otro modo, pues no es ubicado. De este modo se entiende el dicho de Averroes[10]: "El cielo está en lugar por el centro", pues su 'ser en lugar' es ubicar al ubicable fijo en el lugar.

13. Si se pregunta a qué género pertenece esta ubicación para poder afirmar consiguientemente que el movimiento correspondiente pertenece al mismo género, hay que contestar: No pertenece al género *ubi*; el *ubi* es circunscripción pasiva; tampoco pertenece a ningún otro género, ya porque el movimiento perte-

quod assumitur, scilicet hanc esse per se secundo modo 'corpus locatur', licet concedendum sit hanc esse per se 'corpus est locabile'. Exemplum huius: haec est per se secundo modo: 'homo est risibilis'; haec autem contingens: 'homo ridet'.

[5] 11. Ad secundum: Illa dependentia quae est locati ad locans non est simpliciter necessaria ex parte eius, quod dicitur dependere, sicut est dependentia causati ad causam, sed est dependentia aliqualis tanquam ad illud quod natum est conservare in sua dispositione naturali; corpus quidem naturale in suo loco naturali natum est sic conservari, sine tamen tali conservante potest absolute esse.

12. Ad tertium: Potest dici quod si movetur, movetur secundum locare, non secundum locari, quia nunc aliter locat corpus contentum, quam prius locavit; sed non aliter locatur, quia non locatur; et isto modo intelligitur dictum Averrois quod "caelum est in loco per centrum", quia suum 'esse in loco' est locare locabile fixum in loco.

13. Si quaeratur de isto locare ad quod genus pertinet, ut sic motus ille diceretur esse in illo genere; non ad genus ubi, quia ubi est circumscriptio passiva; non ad aliquod aliud genus, tum quia motus esset

[8] Cf. *supra* n.6.

[9] Cf. *supra* n.7.

[10] AVERROES, *Physic.* IV (I com. 42).

necería a más géneros que los que dice el Filósofo [11], ya porque por inducción no se encuentra otro género a que pudiera pertenecer.

14. Además, como el cielo puede circular aunque no sea contenido por un cuerpo, podría circular también aunque no contuviera cuerpo, es decir, aunque fuera un mismo cuerpo continuo y esférico. Luego la forma fluida por la que el movimiento circular es *per se*, podría ser *per se* sin relación al continente o al contenido, y esta forma es meramente absoluta.

15. Busca la respuesta [12].

ARTICULO II

Si al lugar en común y puesto el cuerpo en común le repugna ser sin 'ubi' o la no-circunscripción

16. *No hay repugnancia en ello. Prueba.*—Respecto del segundo artículo [13], afirmo que no aparece contradicción en que la superficie cóncava sea sin relación a otro cuerpo como contenido, aunque hay otro cuerpo apto por naturaleza para ser contenido. Puede argüirse aquí respecto de la locación activa como se arguyó antes respecto de la relación de la ubicación pasiva [14].

in pluribus generibus quam ponit Philosophus V *Physicorum*, tum quia discurrendo non invenitur ad quod genus aliud pertineat.

[6] 14. Praeterea: Sicut caelum potest circulare licet non contineatur a corpore, sic potest circulare licet non contineat corpus, puta si esset idem corpus continuum et sphaericum; igitur illa forma fluens secundum quam est per se motus circulationis, posset per se esse sine respectu tam ad continens quam ad contentum, et ista est forma mere absoluta.

15. Responsionem quaere.

ARTICULUS II

Si repugnat loco in communi esse sine ubi sive non circumscriptive, et hoc posito corpore in communi

[7] 16. *Non repugnat; quod probatur.*—De secundo articulo, dico quod non apparet contradictio superficiem concavam esse sine respectu ad aliud corpus ut contentum, esto etiam quod aliud corpus sit quod esset natum contineri; quia, ut prius argutum est, de respectu locationis passivae, ita potest hic argui de locatione activa.

[11] Aristot., *Physic.* V c.2 (226a20-30).

[12] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.10 q.1 n.11 (ed. Vivès XVII 179); II d.2 q.9 n.41 (ed. Vivès XI 517); q.6 n.6ss (ibid., 331ss). Sigue una adición: "A lo primero se responde: Tal localización pertenece al predicamento *ubi*. Aunque el Filósofo sólo defina el *ubi* pasivo, hay también *ubi* activo, que es otra especie del mismo *ubi*, que es predicamento común respecto de ambos del activo y del pasivo.

A lo segundo puede responderse que, en tal caso, no se movería el cielo. O que tal movimiento sería a un *ubi* imaginario, no actual y real."

[13] Cf. *supra* n.3.

[14] Cf. *supra* n.11.

17. Además, ello puede confirmarse de la manera siguiente: El cielo es incorruptible. Y aunque los elementos todos sean de sí incorruptibles, según el Filósofo [15], no son, sin embargo, incorruptibles del modo en que lo es el cielo; la forma del elemento, que es la misma razón en el todo y en la parte, no es la razón formal de la incorruptibilidad del todo, como tampoco de la parte. Y, aunque no haya una causa natural corruptiva de todo el elemento y de la parte, sin embargo, el que esta imposibilidad intrínseca a la corrupción sea reducida al acto no es tan imposible como que el cielo sea corrompido. O al menos, según los teólogos, es posible que Dios aniquile los elementos que, en cuanto dependen de sus formas, son corruptibles, sin aniquilar el cielo, que, según su forma, es incorruptible; la conservación de lo anterior y más necesario no requiere como medio que algo menos necesario sea conservado. Luego absolutamente puede aniquilar los elementos sin innovar en nada el ser del cielo. En esta hipótesis, los lados del cielo no concurrirían al instante; la naturaleza no puede causar tal transmutación al instante. Luego puede permanecer la superficie cóncava del cielo sin que contenga ningún cuerpo.

18. *Tres objeciones.*—Contra estos argumentos [16] se objeta:

Como lo prueba Aristóteles [17], es simplemente imposible que se dé el vacío. Pero, si se diera la superficie cóncava sin cuerpo, se daría el vacío. Luego es simplemente imposible.

17. Item confirmatur: Quia caelum est incorruptibile, et licet elementa secundum se tota sint incorruptibilia secundum Philosophum, non tamen eo modo sunt incorruptibilia quo caelum; quia forma elementi, cum sit eiusdem rationis in toto et in parte, non est formalis ratio incorruptibilitatis in toto sicut nec in parte; et licet non sit aliqua causa naturalis corruptiva totius elementi sicut partis, tamen istam possibilitatem intrinsecam ad corruptionem reduci ad actum non est ita impossibile sicut caelum corrumpi; aut saltem secundum theologos, possibile est Deum elementa annihilare quae, quantum est ex formis suis, sunt corruptibilia, licet non annihilet caelum quod, secundum formam suam, est incorruptibile; quia in conservando prius et magis necessarium non requirit tanquam medium aliquod minus necessarium conservari. Absolute, igitur, potest annihilare elementa et nihil innovare circa esse caeli; hoc posito, latera caeli non concurrent in instanti, quia natura non potest facere talem transmutationem in instanti; remanere igitur potest superficies concava caeli, et tamen non continens aliquod corpus.

18. *Obicitur tripliciter.*—Contra ista:

Vacuum esse est impossibile simpliciter, ut probat Aristoteles IV *Physicorum;* sed si superficies concava esset sine corpore, esset vacuum; igitur etc.

[15] Aristot., *De caelo* I c.3 (270a12-22); II c.1 (283b27-32).

[16] Cf. *supra* n.16-17.

[17] Aristot., *Physic.* IV c.7 (214a15-217b).

Prueba de la mayor: Una de las razones del Filósofo [18] contra los que afirman que el lugar es espacio, es ésta: En tal caso, los lugares serían infinitos. Y prueba la consecuencia: "Pues cuando el agua y el aire cambian lugares, todas las porciones de los dos jugarán en el todo la misma parte que previamente jugó toda el agua en el vaso."

19. Además, entre los lados del vacío hay medio. Pero, según el Filósofo [19], los que no tienen medio están juntos. Luego, si existiese el vacío, los lados estarían juntos y no juntos.

20. Además, en cuanto al tiempo hay contradicción en que dos instantes sean distantes y no haya tiempo medio. Luego por igual razón en cuanto al lugar hay contradicción en que dos cuerpos sean localmente distantes y no haya cuerpo medio.

21. *Respuesta a estas objeciones.*—Respuesta a la primera objeción [20]: La prueba de la consecuencia dada por el Filósofo se expone de muchas maneras [21]. Pero, declárese como se quiera, la consecuencia sólo vale en la suposición de que el vacío sea espacio dimensionado en acto. Aunque no tenga cualidades naturales, mientras se suponga dimensión actual en él, sigue en pie la razón del Filósofo: Un cuerpo no se compadece con otro si el uno no divide al otro. Pero el vacío, que se dice ser posible a Dios en este miembro, no es un espacio con dimensiones positivas, sino con posibilidad para determinadas dimensiones positivas sin di-

[8]. Ad probationem maioris: Una ratio Philosophi in capite de loco, contra ponentes locum esse spatium, est ista: quia tunc infinita utique essent loca et subdit ad probationem istius consequentiae: "distante enim aëre et aqua, idem faciunt omnes partes in toto, quod omnis aqua in vase".

19. Praeterea: Inter latera vacui nihil est medium; sed secundum Philosophum V *Physicorum* illa sunt simul quorum nihil est medium; si igitur esset vacuum, latera essent simul et non simul.

20. Praeterea: In tempore est contradictio duo instantia esse distantia et non esse tempus medium; igitur pari ratione in loco contradictio est duo esse localiter distantia et non esse corpus medium.

21. *Ad ista.*—Ad primum: Ista probatio consequentiae secundum Philosophum multipliciter exponitur, sed qualitercumque consequentia declaretur, non tenet nisi ponendo vacuum esse spatium actu dimensionatum; licet non habeat qualitates naturales, quamdiu enim ponitur ibi dimensio in actu, semper remanet ratio secundum Philosophum quare non comparitur secum aliud corpus, nisi unum dividat alterum; sed vacuum istud, quod ponitur possibile Deo in isto membro, non est aliquod spatium habens dimensiones positivas, sed tantummodo est ibi possibilitas ad tantas dimensiones positivas cum carentia cuiuscumque

[18] Ibid., c.4 (211b20-23).

[19] Aristot., *Physic.* V c.3 (226b21-22).

[20] Cf. *supra* n.18.

[21] Averroes, *Physic.* IV (I com. 76).

mensión actual alguna. Respecto de todas las razones aducidas en el lugar citado por el Filósofo cabe observar que valen contra el vacío imaginado de cierto modo, es decir, como espacio dimensionado en acto, sin cuerpo. Nada concluyen contra el sentido en que se dice que ello es posible a Dios.

22. Respuesta a la segunda objeción[22]: Por medio puede entenderse un medio positivo y actual o un medio privativo y potencial, y se requiere la ausencia de ambos entre los cuerpos que se tocan y están juntos. Pero los lados del vacío, aunque no tengan medio del primer modo, tienen, sin embargo, medio en el sentido segundo; pues entre ellos sólo podría darse un cuerpo del tamaño del que se interpone cuando el espacio está actualmente ocupado. Luego se da medio potencial. De ello se sigue que en el caso hay medio privativo o participativamente, porque carece de tanto medio cuanto podría interponerse entre dichos extremos.

23. Respuesta a la tercera objeción[23]: Podría responderse que, no existiendo ningún movimiento, podría darse alguna quietud propiamente dicha. Porque, no moviéndose ningún cuerpo, podría hallarse alguno uniformemente y al mismo tiempo ser naturalmente apto para hallarse de distintas maneras, como, después del juicio, el cuerpo del bienaventurado podrá hallarse uniformemente en su disposición, aunque ningún cuerpo se halle de otro modo; pues no es necesario que algunos cuerpos inferiores

dimensionis in actu; et hoc modo potest dici de omnibus rationibus Philosophi ibi positis quod procedunt contra vacuum uno modo imaginando, scilicet quod sit spatium actu dimensionatum sine corpore; et ita nihil concludunt contra intellectum qui conceditur Deo esse possibilis.

[9] 22. Ad secundum: Dico quod medium potest intelligi vel positivum et actuale vel privativum potentiale; et utroque modo debet intelligi nullum esse medium eorum quae tangunt se et quae sunt simul; latera autem vacui, etsi non habeant medium primo modo, habent tamen medium secundo modo, quia inter ea posset tantum corpus intercipi, quantum est illud corpus quod intercipitur quando spatium est actu plenum; est ibi igitur medium potentiale; et sequitur ex hoc quod est ibi medium privativum sive participative, quia carens tanto medio quantum posset intercipi inter illa extrema.

23. Ad tertium: Diceretur quod, nullo motu exsistente, posset esse quies aliqua etiam proprie accepta; quia nullo corpore moto posset aliquod corpus uniformiter se habere, et cum hoc esse aptum natum aliter et aliter se habere; sicut post iudicium corpus beati posset uniformiter se habere in sua dispositione, licet nullum corpus aliter se haberet; quia non oportet quod aliqua corpora inferiora aliter se habeant, ad hoc ut

[22] Cf. *supra* n.19.

[23] Cf. *supra* n.20.

se hallen de otro modo para que los bienaventurados se hallen uniformemente, ni se implica en tal caso que algunos otros cuerpos habrán de ser movidos. A esta disposición uniforme corresponde también una idea propia, que es el tiempo, y entre dos instantes cualesquiera que se imaginen podría interponerse tanto flujo o movimiento. Así, si el tiempo se dice medida del movimiento o del flujo, tal existencia uniforme tendrá tiempo, aunque no tiempo actual y positivo uniforme, sino potencial y privativo. De aquí que, si el entendimiento que posee conocimiento del tiempo actual y positivo lo aplica a esta duración uniforme, puede conocer su cantidad, es decir, puede conocer que, si existiese tiempo positivo, tendría tanta cantidad positiva.

24. Algo parejo sucede respecto de los cuerpos positivos y privativos en el lugar. Como la parada privativa mide las partes sucesivas de un ser, así la dimensión privativa mide las partes permanentes, pues la privación se iguala a su modo al hábito. Por eso dicho argumento puede aducirse para confirmar la conclusión intentada de la manera siguiente: Es posible que haya alguna distancia entre algunos seres según cuasi tiempo, aunque no haya entre ellos tiempo positivo intermedio, esto es, medida positiva de tiempo. Pero no basta que haya tiempo potencial o tiempo tomado privativamente para que haya entre ellos distancia cuasi temporal, según la cual este ser se dice ser posterior o anterior a aquél. Luego *a simili* debe decirse otro tanto respecto del lugar y de la distancia local.

25. Si se arguye contra esto[24]: No puede darse distancia si

beati uniformiter se habeant, nec aliqua alia corpora ponuntur tunc fore movenda. Huic etiam uniformi dispositioni correspondet propria mensura, quae est tempus, inter cuius quaecumque duo instantia imaginata posset tantus fluxus sive motus intercipi; et ita, si tempus dicitur mensura motus sive fluxus, illa uniformis exsistentia habebit tempus, licet non uniformiter actuale positivum sed potentiale et privativum. Unde intellectus habens notitiam temporis actualis et positivi, applicando eam ad istam durationem uniformem, potest cognoscere quantitatem ipsius, scilicet quod tantam haberet positive si esset tempus positivum.

[10] 24. Consimiliter est in proposito de distantia in loco positiva et privativa; sicut mora privativa mensurat partes alicuius successivas sic dimensio privativa mensurat partes permanentes; et hoc, quia privatio aequatur habitui suo modo. Unde illud argumentum potest adduci pro proposito confirmando, et hoc sic: Possibile est distantiam aliquam esse inter aliqua quasi secundum tempus, licet non sit inter illa tempus positivum intermedium, hoc est, positiva mensura motus; sed sufficit quod sit tempus potentiale vel privative acceptum ad hoc ut sit distantia inter illa quasi temporalis, secundum quam hoc dicitur esse posterius vel prius illo: igitur, a simili, de loco et distantia locali.

25. Si arguitur contra hoc: Quod distantia non potest esse, nisi sit

[24] Cf. *supra* n.24.

no hay algo en que se dé, y, en el caso, no hay nada en que se dé, pues no hay medio alguno, puede replicarse: La distancia formalmente importa relación entre extremos, y la relación se da en un extremo respecto de otro como término. Pero, en el caso, aunque no haya medio positivo, se dan los dos extremos positivos y, si la relación sólo se dijera positiva en el primero, podría concederse que habría distancia positiva. Pero si además de ello se requiere que el medio sea positivo, se salva al menos la conclusión intentada, porque en el caso hay distancia privativa y positiva potencial, aunque no actual.

ARTICULO III

Si es posible que, permaneciendo este cuerpo y este lugar, pero no hallándose este cuerpo presente a este lugar, este cuerpo no tenga este 'ubi'

26. *Ello es posible. Prueba.*—En cuanto al tercer problema, es claro que si este cuerpo no está presente a este lugar, no está circunscripto a él. Luego no tiene *ubi* en este lugar. Asimismo, si no está presente a este lugar, según el curso de la naturaleza está en otro lugar y, según la naturaleza, no puede tener dos *ubis* simultáneamente. Luego no tiene este *ubi,* a pesar de que este lugar —lo último de este cuerpo continente— permanece. Ello es manifiesto del artículo segundo [25].

aliquid in quo sit illa distantia, et hic nihil est, quia nullum est medium; potest dici: Quod distantia formaliter importat respectum inter extrema; respectus autem est in uno extremo et ad aliud sicut ad terminum; hic autem est dare utrumque terminum positivum, licet non sit medium positivum, et, si ex solo primo istorum diceretur habitudo positiva, posset concedi quod hic esset distantia positiva; sed si ultra hoc requiratur quod medium sit positivum, tunc saltem salvatur propositum, quia hic est distantia privativa et positiva potentialis sed non actualis.

ARTICULUS III

Si possibile sit, hoc corpore et hoc loco manentibus sed hoc corpore huic loco non praesente, quod hoc corpus non habeat hoc ubi

[11] 26. *Est possibile; quod probatur.*—De tertio: Patet quod si hoc corpus non sit huic loco praesens, non circumscribitur isto loco; igitur non habet ubi in hoc loco; si etiam non est huic loco praesens, secundum cursum naturae est in alio loco et secundum naturam non potest simul habere duo ubi; ergo non habet hoc ubi, et tamen iste locus manet, quia hoc ultimum corporis continentis; et hoc patet in secundo articulo.

[25] Cf. *supra* n.168s.

27. *Objeción.*—Contra lo que precede se arguye: El lugar importa un continente, pues la superficie absoluta circunscripta por el continente no es lugar. Ahora bien, el 'contener', que dice relación, no permanece, parece, si no hay relación al mismo término. Luego cuando son contenidos dos cuerpos, no permanece, parece, el mismo lugar. Y cuando el cuerpo no está presente a este lugar, el contenido no es el mismo.

28. *Respuesta.*—Respuesta: El Filósofo [26] dice que permanece el mismo lugar mientras se suceden mutuamente los cuerpos. De ello aparece claro que el lugar no es otro si contiene otro cuerpo localizado. Luego, cuando se arguye de la relación del continente a lo contenido, puede concederse que el lugar añade sobre la superficie la relación del continente, como lo indican las palabras de la definición: "Lo último del continente" [27], esto es, el continente próximo o inmediato. Y, consiguientemente, o hay que decir que, variado el contenido, no varía la relación en el otro extremo —la relación sigue idéntica a la relación al extremo, al contenido removido, porque tiene por extremo *per se* un contenido común, no uno individual o 'signado'—, o hay que decir que, variado el contenido, varía también la relación correspondiente. Y así el 'contener' este o el otro cuerpo es diverso, aunque no varíe el extremo relacionado —el continente— ni, por lo tanto, el lugar. Ejemplo: Si el cuerpo que posee blancura es por ella similar a varios otros, tiene varias similitudes, pues la simili-

27. *Obicitur.*—Contra hoc: Locus importat rationem continentis, quia superficies absoluta circumscripta ratione continentis non habet rationem loci. Nunc autem 'continere', cum dicat respectum, non videtur manere, nisi sit ad eumdem terminum; igitur, quando continetur aliud et aliud, non videtur manere idem locus; sed, quando corpus non est praesens huic loco, non est idem contentum.

28. *Responsio.*—Respondeo: IV *Physicorum* vult Philosophus quod idem locus maneat succedentibus sibi invicem corporibus; ex hoc patet quod non est alius locus, si aliud locatum contineat; quando igitur arguitur de relatione continentis ad contentum, concedi potest quod locus ultra superficiem addit relationem continentis, ut intelligitur per illud quod dicitur in definitione "ultimum continentis", hoc est, proximum et immediatum continens; et tunc consequenter dicendum est vel quod variato contento non variatur relatio in alio extremo, et hoc eodem modo quo respicit illud extremum, quia respicit pro extremo per se contentum in communi et non hoc signatum; vel potest dici quod variato contento variatur relatio ipsa correspondens, et ita est aliud et aliud 'continere' respectu alterius et alterius contenti, sed non variatur extremum relatum, quia idem est continens, et ita idem locus. Exemplum huius: corpus habens albedinem, si secundum eam est simile multis, multas habet simili-

[26] Aristot., *Physic.* IV c.4 (212a20).

[27] Cf. nota anterior.

tud se numera por el término numerado. Pero tal cuerpo no es varios seres similares, sino un ser similar, como el que posee muchas ciencias es un cognoscente; lo concreto no se numera por la sola numeración de la forma, es necesario que juntamente con ella se dé la numeración del supósito que posee la forma [28].

ARTICULO IV

Si, permaneciendo este cuerpo y este lugar y hallándose presente este cuerpo a este lugar, es posible que este cuerpo no tenga este 'ubi'

29. *Deben distinguirse tres sentidos.*—En cuanto al cuarto problema, parece que pueden distinguirse tres sentidos. Primero, que este cuerpo esté presente de modo cuantitativo a este lugar sin que otro cuerpo esté presente de la misma manera. Segundo, que esté presente de este modo simultáneamente con otro. Tercero, que esté presente a este lugar sin modo cuantitativo.

30. *a*) EN EL PRIMER SENTIDO, TAL PRESENCIA NO PUEDE DARSE SIN 'UBI'.—*Prueba.*—En cuanto al primer sentido, parece claro que tal presencia no puede darse sin *ubi,* pues no puede darse sin circunscripción pasiva del cuerpo por el lugar; tal circunscripción no añade nada, parece, al hecho de que el cuerpo esté presente a este lugar de modo cuantitativo, es decir, como coextenso y conmensurado.

tudines, quia similitudo numeratur termino numerato; sed tamen ipsum non est multa similia, sed unum simile, sicut habens multas scientias est unum sciens; quia concretum non numeratur ad solam numerationem formae, sed oportet quod cum hoc sit numeratio supposití habentis formam.

ARTICULUS IV

Si, hoc corpore et hoc loco manentibus et hoc corpore huic loco praesente, possibile esset hoc corpus non habere hoc ubi

[12] 29. *Tripex intellectus quaestionis.*—De quarto: Videtur quod posset esse ibi triplex intellectus: Primus, quod hoc corpus modo quantitativo sit praesens huic loco, sine alio corpore sic praesente. Alius intellectus, quod simul cum alio praesente sit hoc modo praesens. Tertius intellectus, quod sine modo quantitativo sit huic loco praesens.

30. a) DE PRIMO INTELLECTU. TALIS PRAESENTIA NON POTEST ESSE SINE UBI. *Probatur.*—De primo: Planum videtur quod talis praesentia non potest esse sine ubi, sicut non potest poni sine circumscriptione passiva corporis a loco; quia circumscriptio illa non videtur aliquid ponere ultra hoc quod est corpus esse praesens huic loco modo quantitativo, scilicet tanquam coextensum et commensuratum.

[28] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.2 q.6 n.7-8 (ed. Vivès XI 331-33).

31. Pero surge la duda siguiente: Esta circunscripción o presencia no dice formalmente, parece, otra cosa que relación, y, por consiguiente, el *ubi* no sería formalmente otra cosa que relación. Este consiguiente parece falso, pues, según el Filósofo[29], la relación no es *per se* movimiento; según él[30], el movimiento pertenece *per se* al género de *ubi*.

32. Si se dice que *ubi* importa *per se* algo absoluto y algo relativo, y que por lo absoluto que importa se distingue de otros géneros que importan similarmente relaciones, pero determinadas por fundamentos determinados, se contesta: Lo absoluto y lo relativo no constituyen un concepto uno *per se*. Pero hay *un* concepto *per se* de todo género. Luego lo absoluto y lo relativo no constituyen un género. Ni lo absoluto *per se* contrae la relación a un género o a una especie en un género por el mismo medio, pues no constituyen con él un concepto *per se*.

33. De modo análogo puede argüirse ulteriormente por el mismo medio. Tómese cada uno de estos conceptos *per se*. Cada uno, si es común, es predicable quiditativamente de muchos. Luego, ascendiendo de ambos, hay que detenerse en un concepto comunísimo predicable *per se* de muchos. Y en ambos procesos se arribará al concepto del género propio a cada proceso.

34. *Distinción entre relación y los seis últimos predicamentos.*—Aquí puede decirse que, si, según lo dicho comúnmente, hay que salvar la distinción de los diez géneros y, por consiguiente,

31. Sed hoc est dubium: Quia ista circumscriptio vel praesentia non videtur dicere aliquid nisi respectum formaliter et, per consequens, ipsum ubi nihil esset formaliter nisi respectus; hoc consequens videtur falsum, quia secundum Philosophum V et VII *Physicorum* ad relationem non est per se motus, sed secundum Philosophum II *Physicorum* motus est per se in genere ubi.

32. Si dicitur quod ubi per se importat absolutum et respectum, et per illud absolutum quod importat distinguitur ab aliis generibus, quae similiter important respectus sed determinatos per determinata fundamenta, contra: absolutum et respectus non faciunt per se unum conceptum; sed cuiuscumque generis est conceptus per se unus; ergo, etc. Nec absolutum per se contrahit respectum ad tale genus, vel ad talem speciem in tali genere propter idem medium, quia non facit per se unum conceptum cum illo.

[13] 33. Similiter, ex eodem medio potest argui ulterius: Quia accipiatur uterque istorum conceptuum per se; uterque, si est communis, est dicibilis de pluribus in quid; ergo utrobique ascendendo status est ad unum conceptum communissimum per se dicibilem de pluribus; et tunc in utroque processu stabitur ad conceptum proprii generis in illo processu.

34. *Distinctio inter relationem et sex ultima genera.*—Hic dici potest quod, si secundum communiter dicta salvanda sit distinctio decem generum

[29] Aristot., *Physic.* V c.2 (225b10-19); VII c.3 (246b10-14).
[30] Aristot., *Physic.* II c.1 (192b13-16).

los seis géneros últimos no se contienen bajo el género de relación, como no se ve que importen formas absolutas ni simultáneamente importan un elemento absoluto y otro relativo, como se arguyó [31], es lógico decir que son esencialmente relaciones, no, sin embargo, del género de relación. Luego es necesario distinguir entre relación y relación, incluso con distinción genérica. Pero la distinción entre las relaciones que dichos seis géneros importan y la relación que se dice propiamente tal, que es el cuarto género, puede tomarse del dicho común, según el cual las relaciones del género 'relación' se dicen intrínsecamente advenientes, y las relaciones de los otros seis géneros extrínsecamente advenientes. Ello puede entenderse de la siguiente manera: Ninguna relación adviene al absoluto de modo que le convenga según sí o *ad se*; de lo contrario, no sería relación; es de la esencia de la relación el ser de un extremo a otro. Luego se dice intrínsecamente adveniente la relación que, puesto el término, sigue necesariamente al fundamento; la relación no puede ser intrínseca al absoluto de modo ulterior. Y, por oposición, es extrínsecamente adveniente la relación que, incluso puesto el término, no sigue necesariamente al fundamento [32].

35. *Interpretación del texto de Aristóteles.*—Si estas proposiciones son verdaderas, puede responderse a la autoridad del Filósofo [33]: Aristóteles niega movimiento a la relación propiamente dicha, que pertenece al cuarto género, pero no a toda relación

et, per consequens, sex genera ultima non contineantur sub genere relationis, cum non appareat quod importent formas absolutas nec simul important absolutum et respectum, ut argutum est, consequens est dicere quod sint essentialiter respectus, nec tamen de genere relationis. Igitur oportet distinguere inter respectum et respectum, etiam distinctione secundum genus. Potest autem distinctio respectuum, quos important illa sex genera, ab illo respectu qui proprie dicitur relatio quae est quartum genus, accipi ex illo dicto communi, quo dicuntur respectus de genere relationis esse respectus intrinsecus advenientes, respectus autem illorum sex generum extrinsecus advenientes. Hoc potest intelligi sic: Nullus respectus sic intrinsece advenit absoluto, quod conveniat ei secundum se sive ad se, quia tunc non esset respectus, de ratione enim respectus est quod sit unius ad alterum; ille igitur respectus dicitur intrinsecus adveniens, qui necessario consequitur fundamentum posito termino; quia non potest esse respectus magis intrinsecus absoluto; et per oppositum ille est extrinsecus adveniens qui non necessario consequitur fundamentum, etiam posito termino.

[14] 35. *Interpretatio textus Philosophi.*—Si ista sint vera, responderi potest ad illam auctoritatem Philosophi V *Physicorum* quod neget motum ad relationem proprie dictam, quae pertinet ad quartum genus, non

[31] Cf. *supra* n.32.

[32] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.13 q.1 n.9-11 (ed. Vivès XVII 668-669); d.6 q.10 n.3-4 (ed. Vivès XVI 617-618).

[33] Aristot., *Physic.* V c.2 (225b11-12).

perteneciente a uno de los seis géneros. Al contrario, concede en el citado lugar que hay movimiento en el *ubi*, y no se dice comúnmente que tal movimiento es a una forma absoluta; el *ubi*, parece, no es una forma absoluta, sino la relación del cuerpo contenido al lugar continente.

36. Pero la razón de la distinción entre la relación y las otras relaciones, que consiste en que no termina el movimiento, parece ser que la relación, por el hecho de que sigue necesariamente a los extremos puestos, nunca puede ser adquirida *per se*, sino sólo *per accidens*, es decir, adquirida otra entidad absoluta en uno de los relacionados. Y el Filósofo [34] niega que los tales —que sólo se adquieren *per accidens*, es decir, adquirido otro— puedan terminar *per se* el movimiento. Pero la relación que no sigue necesariamente a los extremos puede tener novedad propia sin novedad en uno u otro extremo. Por eso puede ser adquirida *per se*. Así parece que sucede con el *ubi*; Dios puede conservar el mismo cuerpo ubicable y el mismo lugar sin que permanezca la circunscripción, porque el cuerpo se hallaría ausente de tal lugar. Y esto lo puede hacer también la naturaleza colocando otro cuerpo presente en dicho lugar. Luego el *ubi* no sigue necesariamente a los extremos: 'lugar' y 'cuerpo localizable'. Por ello, puede ser nuevo con novedad propia y ser adquirido por el cuerpo sin que ni el cuerpo ni el lugar adquieran nada absoluto.

37. Pero si se inquiere: ¿Cómo puede darse adquisición de una relación sucesiva si no se pone sucesión en algo absoluto?,

autem ad quemcumque respectum pertinentem ad aliquod sex generum; imo concedit ibi motum esse in ubi, qui communiter non dicitur esse motus ad formam absolutam, quia ubi, ut videtur, non est forma absoluta, sed respectus corporis contenti ad locum continentem.

36. Ratio autem differentiae relationis ab aliis respectibus, in non terminando motum, videtur esse quia ex quo relatio necessario consequitur extrema posita nunquam potest ipsa acquiri per se, sed tantummodo per accidens, alio scilicet absoluto acquisito in altero relatorum; et talia, quae non acquiruntur nisi per accidens, scilicet alio acquisito, negat Philosophus in V *Physicorum* per se terminare motum. Respectus autem non necessario consequens extrema potest habere propriam novitatem absque novitate unius vel alterius extremi; et ideo potest habere propriam acquisitionem; nam ita videtur esse de ubi, quia potest Deus conservare idem locabile et eumdem locum et tamen non manebit eadem circumscriptio, quia corpus est absens ab illo loco; et hoc etiam potest natura facere, ponendo aliud corpus praesens illi loco; non igitur ista extrema, 'locum' et 'locabile' necessario consequitur ipsum ubi; et ideo potest esse novum novitate propria et acquiri corpori, nullo absoluto acquisito nec corpori nec ipsi loco.

37. Sed si quaeratur: Quomodo potest acquisitio respectus esse successiva, nisi successio ponatur in aliquo absoluto? Diceretur quod corpus

[34] Ibid., c.1 (225a20-225b13).

puede responderse: El cuerpo es presente sucesivamente según una parte y otra a la misma parte del lugar. Similarmente, el cuerpo se hace sucesivamente presente según la misma parte a una y otra parte del lugar, de suerte que tanto de la divisibilidad del cuerpo como del lugar se sigue la divisibilidad de la circunscripción del cuerpo por el lugar y, cuando se adquiere una parte después de otra, divisibilidad sucesiva. Luego no hay divisibilidad en la relación sin divisibilidad en lo absoluto. Pero hay sucesión en la relación que es circunscripción, sin sucesión en la forma absoluta del cuerpo o del lugar.

38. *b*) EN EL SEGUNDO SENTIDO, LA PRESENCIA NO SERÍA SIN 'UBI' TAMPOCO.—*Opinión negativa.*—En cuanto al segundo sentido [35], es decir, que este cuerpo tenga *ubi* en este lugar mientras otro se halla simultáneamente en él de modo extenso, cabría decir, parece, que en tal caso este cuerpo no tendría *ubi* en este lugar, pues por igual razón el otro cuerpo tendría también *ubi* en él. Pero, por ser una la circunscripción de un lugar, no pueden darse dos *ubis* en el mismo lugar.

39. Además, el cuerpo localizado hace que disten los lados del continente. Pero este cuerpo segundo que adviene a este lugar no hace que los lados de este lugar disten; la distancia entre sus lados existía ya por el otro cuerpo previamente presente en él.

40. Confirmación: Si ambos hicieran que los lados distaran, ambos serían medio entre los lados distantes. Pero donde hay

successive secundum partem aliam et aliam fit praesens eidem parti loci. Similiter corpus secundum eamdem partem fit successive praesens alii et alii parti loci, ita quod tam ex divisibilitate corporis quam loci sequitur divisibilitas circumscriptionis corporis a loco, et divisibilitas successiva quando pars post partem acquiritur. Non est ergo divisibilitas in respectu sine divisibilitate in absoluto, sed est successio in respectu qui est circumscriptio, sine successione in forma absoluta corporis vel loci.

[15] 38. b) DE SECUNDO INTELLECTU. NEQUE TALIS PRAESENTIA POTEST ESSE SINE UBI.—*Opinio negans.*—De secundo intellectu in isto articulo, scilicet an hoc corpus haberet hic ubi, si simul cum ipso hic esset aliud corpus modo extenso, videtur posse dici quod tunc hoc corpus non haberet hic ubi, quia pari ratione aliud corpus haberet hic ubi; non possunt autem esse duo ubi eiusdem loci, quia unius loci una circumscriptio.

39. Item: Corpus locatum facit latera continentis distare; sed hoc corpus quod advenit secundo huic loco, non facit latera eius distare; imo iam per aliud corpus, quod prius fuit hic, fuit distantia inter latera.

40. Et confirmatur: Quia si utrumque facerent latera distare, igitur utrumque esset medium inter ista distantia; sed ubi est aliud et aliud

[35] (Cf. *supra* n.29).

varios medios *per se,* parece que hay varias distancias. Y, por lo tanto, habría doble distancia entre los mismos lados del mismo lugar.

41. *Opinión propia afirmativa.*—Sin embargo, puede decirse que en este sentido ambos cuerpos tendrían *ubi* en este lugar. Pues, al ser puestos ambos en este lugar como contenido coexistente y conmensurado, o ambos serían localizados —que es la conclusión intentada—, o ninguno será localizado, y, en tal caso, estaría vacío este lugar en el que, por hipótesis, se hallan dos cuerpos de modo extenso, lo que nadie defendería. Similarmente, removido cualquiera de ellos y permaneciendo el otro, el que permanece tendría *ubi* en este lugar, pero no tendría modo distinto que el que tiene ahora respecto del lugar continente.

42. Ello aparece claro, por oposición, del ángel. Si el ángel se halla simultáneamente con un cuerpo, no tiene propiamente *ubi* en este lugar en que lo tiene el cuerpo coexistente. Pues el ángel no es coextenso y conmensurado a tal lugar ni lo llena. De donde se sigue que, si, removido el cuerpo, sólo el ángel permaneciera en dicho lugar, tal lugar se diría propiamente vacío. Las afirmaciones opuestas a éstas son verdaderas respecto de un cuerpo coexistente con otro.

43. Si inquieres cómo un lugar ya lleno puede llenarse otra vez, respondo resolviendo las objeciones en favor de la otra opinión o vía.

44. *Respuesta a los argumentos de la opinión negativa.*—Respuesta a la primera objeción [36], que afirma que en el mismo

medium per se, ibi videtur esse alia et alia distantia; et ita inter eadem latera eiusdem loci esset duplex distantia.

41. *Opinio propria affirmans.*—Potest tamen dici quod in isto intellectu utrumque corpus haberet ubi in hoc loco; quia, cum utrumque ponatur hic sicut contentum coextensum et commensuratum, vel utrumque erit locatum, quod est propositum, vel neutrum, et tunc est locus iste vacuus in quo ponuntur esse duo corpora modo extensivo, quod nullus diceret. Similiter, utroque istorum amoto, altero remanente, illud remanens habebit hic ubi, sed non alium modum habebit hic ex parte sui ad locum continentem quam modo habeat.

42. Istud patet, per oppositum, de angelo: Quia si angelus sit simul cum corpore, non habet proprie ubi in isto loco, in quo corpus coexsistens habet proprie ubi; quia angelus non est ibi coextensus et commensuratus illi loco nec replet illum locum; unde si corpore amoto solus angelus ibi maneret, locus ille proprie diceretur vacuus. Opposita istorum sunt vera de corpore coexsistente alteri corpori.

43. Et si quaeras quomodo potest locus iam plenus iterum repleri, respondeo ad hoc, et ad obiectiones pro alia parte.

44. *Responsio ad argumenta pro opinione negante.*—Ad primam:

[36] Cf. *supra* n.38.

supósito y fundamento pueden darse muchas relaciones de la misma especie respecto de diversos términos: Hay que conceder que al mismo lugar pueden competerle diversas circunscripciones activas, y en diversos cuerpos pueden corresponderle diversas circunscripciones pasivas.

45. Respuesta a la segunda objeción[37]: El hacer que los lados disten puede entenderse doblemente: O efectivamente, y en este sentido el agente, separando un lado del otro, hace que disten, o cuasi formalmente, y en este sentido se dice que el medio interpuesto hace que disten. Habría que conceder que dos cuerpos, existiendo en este lugar extensivamente, hacen de este segundo modo que los lados de este lugar disten, pues ambos cuerpos son medios entre extremos. Pero ninguno de los dos cuerpos hace del primer modo que los lados disten; es el agente el que primeramente divide un lado del otro. Por esto aparece también claro cómo ambos cuerpos llenan el lugar. No lo llenan eficientemente, sino formalmente. No hay mayor inconveniente en que un cuerpo llene de nuevo formalmente un lugar ya lleno que en que el continente de un cuerpo a él conmensurado contenga de nuevo otro cuerpo de modo similar.

46. A la confirmación[38] podría replicarse: Tomando la distancia por la relación que existe entre un cuerpo distante y otro como término, sólo hay una distancia entre los mismos extremos, ya se den muchos medios o sólo uno. Y en este sentido no es verdadera la proposición "donde hay otro medio *per se* hay otra dis-

Secundum istam viam, quae ponit in eodem supposito et fundamento posse esse plures respectus eiusdem rationis ad diversos terminos, concedendum est quod eidem loco potest competere alia et alia circumscriptio activa, et potest sibi in alio et alio corpore alia et alia circumscriptio passiva correspondere.

45. Ad aliam: Facere latera distare potest intelligi dupliciter: vel effective, et sic agens distendens latus a latere facit ea distare; vel quasi formaliter, et sic medium interceptum dicitur facere distare. Et hoc secundo modo concedendum esset quod utrumque corpus hic extensive exsistens facit latera huius loci distare, quia utrumque est medium inter extrema. Primo autem modo neutrum corpus facit latera distare, sed ipsum agens quod primo dividit hoc latus ab illo. Et per hoc etiam patet quomodo utrumque replet quia non effective, sed formaliter; non enim est maius inconveniens locum plenum repleri de novo aliquo replente formaliter, quam continens unum sibi commensuratum de novo continere aliud simili modo continendi.

[16] 46. Ad confirmationem illam diceretur quod, accipiendo distantiam pro illa habitudine quae est in uno distante ad alterum ut ad terminum, non est nisi una distantia inter eadem extrema, sive sint plura media sive unicum; nec illa est vera, hoc modo loquendo de distantia,

[37] Cf. *supra* n. 24.

tancia *per se*', a no ser que 'otro medio *per se*' se entienda en el sentido de otro medio necesariamente requerido como medio de la distancia. Pero en el caso no se requiere otro medio. Sin embargo, si la distancia se toma por dimensión media entre extremos distantes, habría que conceder que en este sentido hay doble distancia entre los lados de lo que contiene dos cuerpos.

47. *c*) EN EL TERCER SENTIDO, LA PRESENCIA SERÍA SIN 'UBI'.—Respecto del tercer sentido [39], que debe estudiarse en este artículo, es decir, que este cuerpo esté presente a este lugar, pero no de modo cuantitativo, es decir, no como coextenso al lugar ni conmensurado, cabe decir que, en tal caso, el cuerpo no tendría *ubi* propiamente dicho en este lugar; *ubi* en sentido propio es una forma divisible en sí, pues según ella puede darse *per se* el movimiento. Por eso *ubi* sólo conviene a algo divisible que se halla de modo divisible. Pero el cuerpo que no se coextiende a otro cuerpo, sino que se halla totalmente presente a cualquiera parte del lugar, no tiene modo divisible respecto del lugar. Por consiguiente, no tiene tampoco *ubi* propiamente dicho respecto de él. Sin embargo, si extendemos la significación del *ubi* a la presencia simple, según la cual el ángel se dice hallarse en este lugar, habría que conceder que el cuerpo, presente en este sentido, tendría *ubi* impropiamente, pues se hallaría verdaderamente presente en este lugar sin ser circunscripto por él.

quod 'ubi est aliud per se medium, ibi est alia per se distantia', nisi intelligatur 'aliud per se medium', hoc est, aliud necessario requisitum tanquam medium distantiae; sed in proposito non requiritur illud tanquam aliud. Si autem distantia acciperetur alio modo pro dimensione media inter extrema quae distant, concedendum esset sic loquendo quod inter latera continentis duo corpora est duplex distantia.

[17] 47. c) DE TERTIO INTELLECTU. TALIS PRAESENTIA ESSET SINE UBI.—De tertio intellectu, in isto articulo, scilicet quod si hoc corpus esset praesens huic loco, sed non modo quantitativo, hoc est, non tanquam coextensum loco nec commensuratum, potest dici quod tunc proprie non haberet ubi in hoc loco; quia proprie ubi est forma secundum se divisibilis, cum secundum eam per se posset esse motus; et ideo non convenit alicui nisi divisibili et per modum divisibilis se habenti; corpus, autem, quod non coextenditur loco, sed est totum praesens cuilibet parti illius loci, non habet modum divisibilis in comparatione ad locum; nec, per consequens, habet ubi proprie respectu eius; extendendo tamen ubi ad talem praesentiam simplicem, secundum quam angelus dicitur esse hic, sic concedendum esset quod corpus, praesens secundum istum intellectum, diceretur improprie habere ubi, nam vere est hic praesens non circumscriptum.

[39] Cf. *supra* n.29.

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

48. Respuesta al argumento principal [40]:

Si la mayor que se acepta es verdadera, lo es solamente respecto de la relación propiamente dicha. Pero la relación que el *ubi* importa no es tal. La declaración de estas proposiciones aparece clara de lo dicho al discutir el primer sentido en el cuarto artículo principal [41].

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

48. Ad argumentum principale:

Si illa maior quae accipitur vera est, non habet veritatem nisi de relatione proprie dicta; respectus autem quem importat ubi non est talis. Istorum autem declaratio patet ex dictis in tractando primum intellectum in quarto articulo principali.

[40] Cf. *supra* n.1.

[41] Cf. *supra* n.30ss.

CUESTION XII

Si es la misma la relación de la criatura a Dios en cuanto creante y en cuanto conservante

Resumen.—La relación de la criatura a Dios en cuanto creante y conservante es la misma. Ello se prueba: La existencia de la criatura permanente es la misma en la creación y en la conservación, el término, o sea el 'querer de Dios' permanece también absolutamente idéntico, y la relación es de la misma especie y esencial. Luego la relación es absolutamente única.

La creación significa la dependencia de la criatura de Dios con relación al no-ser inmediatamente precedente. La conservación significa la misma dependencia, pero con relación al ser inmediatamente precedente. Estas relaciones son de razón y, por consiguiente, se distinguen de la dependencia, que es real. Por estas relaciones de razón, lo que se dice ser creado no se dice ser conservado, y viceversa.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—Tratadas las cuestiones que se plantearon respecto de Dios [1], siguen algunas sobre las criaturas. Primero, sobre todas las criaturas en común; segundo, sobre algunas criaturas en especial [2].

2. En cuanto a las criaturas en general se planteó esta cuestión: Si la relación de la cosa creada a Dios en cuanto creador y conservador es la misma [3].

Se arguye que no es la misma:

Algo puede ser creado y no conservado. Luego sólo puede tener relación a Dios en cuanto creador, no puede tener relación a

QUAESTIO XII

Utrum rei creatae sit idem respectus ad Deum ut creantem et Deum ut conservantem

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Expeditis his quae quaesita erant de Deo, sequuntur aliqua quaesita de creaturis. Et primo de omnibus in communi, deinde de quibusdam in speciali.

2. De omnibus in communi fuit unum quaesitum, et est istud: Utrum rei creatae sit idem respectus ad Deum ut creantem et Deum ut conservantem.

Arguitur quod non:

Aliquid potest creari et non conservari; igitur tantum potest habere respectum ad Deum ut creantem, et nunquam habere respectum ad Deum

[1] Cf. *supra, Quodl.* q.1-11.
[2] Cf. *infra, Quodl.* q.13ss.
[3] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.2 q.1 n.19-20 (ed. Vivès XI 237-238).

Dios en cuanto conservador. Luego la relación a Dios en cuanto creador y conservador no es la misma. Prueba del primer antecedente: La cosa en el instante de su creación no es conservada, sólo necesita de conservación cuando puede no ser y tiende de sí al no-ser. Pero, cuando es creada, no puede no ser ni tiende al no-ser, pues en tal momento recibe el ser. Luego sólo lo que permanece después del instante de su creación es conservado. Pero Dios puede crear algo que no permanezca después del instante de su creación; no hay contradicción en que sólo tenga ser en un instante y en él sea creado.

3. Se arguye en contra de la opinión precedente:

La relación real del mismo ser simple al mismo ser simple es idéntica. Ahora bien, la voluntad de Dios creante y conservante por la que formalmente crea y conserva es la misma, y la existencia de la cosa creada y conservada es también la misma. Luego la relación de la cosa creada y conservada a Dios en cuanto creante y conservante es la misma.

4. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión hay que ventilar tres puntos: Primero, lo que principalmente se inquiere, es decir, si la relación real de la criatura a Dios en cuanto creante y conservante es la misma; segundo —punto tocado por el primer argumento [1]—, si puede decirse que la cosa es creada y conservada simultáneamente —este problema se refiere más bien al

ut conservantem; igitur non est idem respectus. Probatio primi antecedentis: Res in instanti creationis non conservatur, quia non indiget conservatione nisi quando potest non esse et de se tendit ad non esse; sed dum creatur non potest non esse nec tunc tendit ad non esse, cum tunc accipiat esse; nihil igitur conservatur nisi quod manet post instans creationis suae; sed Deus potest aliquid creare quod non maneat post instans creationis suae, quia non est contradictio quod tantummodo habeat esse in uno instanti et in illo creetur.

3. Contra:

Eiusdem simplicis ad idem simplex non est nisi idem respectus realis; nunc autem, Dei creantis et conservantis eadem est voluntas qua formaliter creat et conservat et ipsa exsistentia rei creatae et conservatae eadem est; igitur respectus est idem rei creatae et conservatae ad Deum ut creantem et conservantem.

4. *Ad quaestionem.*—Hic sunt tria videnda: Primo, de eo quod principaliter quaeritur, scilicet, si idem sit respectus realis in creatura ad Deum ut creantem et conservantem. Secundo, de eo quod tangit primum argumentum, si simul posset dici res creari et conservari; et ista difficultas magis tangit modum loquendi. Tertio, de quodam annexo quod tangit

[1] Cf. *supra* n.2.

modo de hablar—; tercero —una cuestión aneja que también toca el primer argumento [5]—, si podría ser creado un ser que no fuera conservado después del instante de la creación.

ARTICULO I

Si la relación real de la criatura a Dios en cuanto creante y conservante es la misma

5. *Respuesta afirmativa. Pruebas.*—Respecto del primer punto, cabe decir que la relación de la criatura a Dios en cuanto creante y conservante es la misma. Prueba:

Sólo hay una única dependencia esencial de la misma especie de un ser que es el mismo en realidad y en razón al ser que es el mismo en realidad y en razón. Pero la existencia de la criatura permanente es absolutamente la misma en la creación y en la conservación, término, es decir, el querer divino es absolutamente idéntico en realidad y razón, y la relación tanto a Dios creante como a Dios conservante es relación de dependencia esencial de la misma especie. Luego sólo hay una dependencia esencial de la criatura a Dios creante y conservante.

6. Prueba de la mayor: Si hubiera varias dependencias absolutamente esenciales entre extremos absolutamente idénticos, serían como la dependencia de la criatura respecto de Dios en cuanto causa eficiente y causa final. Pero estas dependencias son, parece, de especie distinta. Si fueran de la misma especie, serían

idem argumentum, scilicet si posset aliquid creari quod tamen non conservetur post instans creationis.

ARTICULUS I

Si idem sit respectus realis in creatura ad Deum ut creantem et conservantem

[2] 5. *Sententia affirmativa tenetur et probatur.*—De primo: Dici potest quod idem est respectus creaturae ad Deum ut creantem et conservantem; et hoc probatur sic:

Eiusdem re et ratione ad idem re et ratione non est dependentia essentialis nisi unica eiusdem rationis; exsistentia autem creaturae permanentis est eadem omnino in creatione et conservatione, et ex parte termini est omnino idem re et ratione, scilicet velle divinum, et habitudo non solum ad creantem sed ad conservantem est habitudo dependentiae essentialis et eiusdem rationis; igitur etc.

6. Maior probatur: Si essent plures dependentiae omnino essentiales inter extrema omnino eadem, sicut dependentia creaturae ad Deum ut ad efficientem et ut ad finem; tamen istae videntur esse alterius rationis; si enim essent eiusdem rationis essent sibi incompossibiles in eodem et

[5] Cf. ibid.

mutuamente incomposibles en el mismo sujeto bajo el mismo aspecto. Cuando un ser depende de otro con dependencia suficientemente terminada, no depende de él con otra dependencia de la misma especie. De lo contrario, cada una de las dependencias sería terminada sin la otra, y el ser dependería y no dependería con dependencia suficientemente terminada.

7. La menor tiene tres partes.

La primera parte, es decir, que el ser de la cosa que permanece es idéntico en la creación y la conservación, se prueba: La diferencia entre lo permanente y lo sucesivo consiste en que lo sucesivo, mientras dura, siempre tiene otro y otro ser, otra y otra parte, mientras lo permanente siempre tiene el mismo ser; no cambia según parte y parte —de lo contrario, sería sucesivo—, ni según todo y todo —de lo contrario, en cada instante distinto tendría distintos seres totales, lo que es absurdo.

8. La segunda parte de la menor, es decir, que la razón que termina la relación de la cosa creada y conservada es el querer divino totalmente idéntico, se prueba: El querer divino permanece idéntico respecto de todo lo apetecible. Pero tal es la razón próxima intrínseca que termina cualquier ser extrínseco.

9. La tercera parte de la menor, es decir, que ambas relaciones son relaciones de dependencia esencial es manifiesta respecto de la creación. Respecto de la conservación se prueba de esta manera: La cosa depende esencialmente en su ser de aquel de

secundum idem; quia quando aliquid dependet ad aliud aliqua dependentia, si illa sit sufficienter terminata, non dependet ab eo alia dependentia eiusdem rationis; quia tunc utraque illarum sine alia terminaretur et dependeret tali dependentia et non dependeret, et hoc, dependentia sufficienter terminata.

[3] 7. Minor habet tres partes:

Prima, scilicet quod idem sit esse rei permanentis in creatione et conservatione, probatur: quia in hoc est differentia permanentis a successivo, quia successivum, dum manet, semper habet aliud et aliud esse, sicut aliam et aliam partem; sed permanens habet semper idem esse, nec variatur secundum partem et partem, quia tunc esset successivum, nec secundum totum et totum, quia tunc in quolibet alio et alio instanti habet totaliter aliud et aliud esse, quod est absurdum.

8. Secunda pars minoris, scilicet quod velle divinum omnino idem est ratio terminandi habitudinem rei creatae et conservatae, probatur: quia velle divinum respectu cuiuscumque volibilis semper manet idem; illud autem est ratio proxima intrinseca terminandi quodcumque extrinsecum.

9. Tertia pars minoris, scilicet quod utraque habitudo est habitudo dependentiae essentialis, de creatione est manifesta; de conservatione probatur: quia ad illud dependet res essentialiter in essendo, quod est sibi ratio habendi esse; talis est conservatio causae conservantis, iuxta

quien recibe el ser. Pero la conservación consiste en eso —en esa dependencia— respecto de la causa conservante, según las palabras de Agustín [6]: "La potencia del creador, de virtud omnipotente y omnisciente, es la causa por la que subsiste toda criatura; si tal virtud cesara de regir las cosas que han sido creadas, cesaría simultáneamente la especie de ellas y desaparecería toda la naturaleza; como el constructor, al fabricar, no se aparta de la obra y, si cesa en ella o se aparta, la obra no se sostiene, así, si Dios sustrajera su gobierno del mundo, éste no podría subsistir ni por un abrir y cerrar de ojos."

10. *Objeciones y respuestas.*—Podría objetarse [7]: El fundamento de la relación de la criatura a Dios en cuanto creador no es absolutamente la existencia de la cosa creada, sino la creación pasiva. Similarmente: El fundamento de la relación de la criatura a Dios en cuanto conservante no es la existencia de la criatura absolutamente, sino la conservación pasiva. Y podría aducirse esta prueba basada en el Filósofo [8]. Las relaciones del segundo modo se fundan sobre la acción y la pasión. Ahora bien, aunque la existencia absoluta de la criatura sea la misma en el primer instante de su ser y posteriormente, sin embargo, el que la creación-pasión y la conservación sean lo mismo no es más manifiesto que lo que se inquiere.

11. Puede responderse que el Filósofo [9] no quiere decir que la acción y la pasión son los fundamentos próximos de las relaciones del segundo modo. La razón es que la relación no perma-

illud Augustini IV *Super Genesim*: "Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtutis, causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret; neque enim sicut structor aedium, cum fabricaverit, abscedit, atque alio cessante atque abscedente, stat opus eius, ita mundus nec ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen subtraxerit". Haec ibi.

[4] 10. *Obiectiones et responsiones.* — Diceretur hic quod fundamentum relationis creaturae ad Deum ut creantem, non est absolute exsistentia rei creatae, sed ipsa creatio passiva. Consimiliter, fundamentum relationis creaturae ad Deum conservantem non est exsistentia creaturae absolute, sed ipsa conservatio passiva. Hoc probatur per Philosophum V *Metaphysicae* cap. de *Ad aliquid*, ubi vult quod relationes secundi modi fundantur super actionem et passionem; nunc autem, licet absoluta exsistentia creaturae sit eadem in primo nunc essendi et deinceps, tamen creationem-passionem et conservationem-passionem esse eadem, non est manifestius quam illud quod quaeritur.

11. Hic dici potest quod Philosophus V *Metaphysicae* non intelligit quod actio et passio sint proxima fundamenta relationum secundi modi;

[6] AUGUST., *Super Gen.* IV c.12 n.22: PL 34,304.
[7] BONAV., *Sent.* II p.1 a.3 q.2 (II 33ss).
[8] ARISTOT., *Metaph.* V c.15 (1020b26-32).
[9] Ibid.

nece si no permanece el fundamento, mientras la relación del segundo modo permanece aunque no permanezca la acción o la pasión, como un padre permanece aunque no permanezca la generación. Sus palabras, es decir, que la relación del segundo modo se funda sobre la acción y la pasión, hay que entenderlas. No quiere decir que la relación se funda sobre ellas como sobre fundamento propio o sobre la razón próxima de fundar, sino como sobre disposición media entre el fundamento propio y la relación. La potencia activa y pasiva pueden ponerse como fundamento inmediato de la relación de la acción y pasión. Y aunque se requieran la acción y la pasión medias, no se requieren como la razón de fundar la relación, sino como algo previo para que ésta se funde en tal fundamento [10].

12. Por lo que hace a la cuestión propuesta en particular, no hay que conceder, parece, que alguna pasión sea la razón fundamental de la relación de la criatura a Dios en cuanto creante o conservante; nunca hay pasión propiamente sino cuando hay algún paciente que recibe la forma del agente; como dice el Filósofo [11]: 'La potencia activa es principio de transmutar otro en cuanto otro." Luego la potencia pasiva es el principio de ser transmutado por otro. Tal transmutación sólo se da donde hay un paciente que la recibe del agente. En la conservación y la creación no sucede así, sino que todo lo creado y todo lo conservado

quia relatio non manet fundamento non manente, manet autem relatio secundi modi non manente actione vel passione, sicut aliquis manet pater, non manente generatione. Quod autem dicit relationem de secundo modo fundari super actionem et passionem, intelligendum est, non tanquam super fundamentum proprium vel super rationem proximam fundandi, sed tanquam super dispositionem mediam inter fundamentum proprium et ipsam relationem; ipsa autem potentia activa et passiva possunt poni fundamentum immediatum relationis ipsius actionis et passionis; et licet requiratur actio et passio media, non ut ratio fundandi relationem, sed ut quoddam praevium ad hoc ut ipsa in fundamento tali fundetur.

[5] 12. Specialiter autem in proposito, non videtur concedendum quod aliqua passio sit ratio fundamentalis huius habitudinis quam habet creatura ad Deum ut creantem vel conservantem; quia nunquam proprie est passio, nisi quando est aliquod passum recipiens formam ab agente; quia secundum Philosophum V *Metaphysicae*: "Potentia activa est principium transmutandi aliud, in quantum aliud"; igitur potentia passiva est principium transmutandi ab alio; talis transmutatio non invenitur, nisi ubi est passum recipiens eam ab agente; in conservatione et creatione non

[10] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.13 q.1 n.3-18 (ed. Vivès XVII 662-679).

[11] Aristot., *Metaph.* V c.12 (1019a15-16).

lo es totalmente por el creador y conservador; no se da algún cuasi paciente que recibiera la forma del agente [12].

13. Aquí se objeta [13] con las palabras de Agustín [14], quien dice: "El aire no es hecho lúcido, sino que es lúcido por el sol"; de lo contrario, retirándose el sol, permanecería lúcido. Pero parece que cualquier criatura depende de Dios en el ser como el aire depende del sol en ser iluminado, que es lo que él entiende por "es lúcido por el sol". Luego, en relación a Dios, ninguna criatura ha sido hecha en el ser, sino que se halla en continuo hacerse. Por consiguiente, el ser de la criatura consiste en continuo hacerse.

14. Respuesta: El Filósofo [15] dice que algunos seres son *in fieri* (en hacerse), es decir, los que no tienen ser completo, los seres sucesivos; y, por el contrario, hay seres que son en ser hecho, los que de tal modo tienen ser completo, que no dependen en su ser de algo extrínseco. Pero la criatura depende siempre e igualmente de Dios en el ser, siempre e igualmente recibe el ser de su querer. En este sentido puede decirse que la producción de la persona divina está siempre en hacerse (*in fieri*), nunca puede tener ser sino recibiéndolo actualmente del productor; sin embargo, el ser de la persona divina es máximamente permanente. Parejamente, aunque el ser de la criatura sea permanente, se halla siempre cuasi *in fieri* respecto de Dios, de cuya volición actual depende siempre igualmente, es decir, depende actualmente de la

est ita, sed totum creatum et totum conservatum est totaliter a creante et conservante, non sic ut aliquid eius ut passum recipiat formam ab agente.

13. Hic obicitur per illud Augustini II *Super Genesim*, ubi vult quod "aër non est factus lucidus a sole, sed fit lucidus"; alioquin recedente sole remaneret lucidus; aeque autem videtur quaecumque creatura dependere a Deo in esse, sicut aër a sole in illuminato esse, quod ipse intelligit per "lucidum esse a sole"; igitur nulla creatura respectu Dei est facta in esse, sed continue fit in esse; et per consequens esse creaturae est in continuo fieri.

[6] 14. Respondeo: Philosophus III *Physicorum* dicit quod aliqua sunt in fieri, quae non habent completum esse, sicut successiva, et per oppositum aliquid dicitur in facto esse, quando sic habet esse completum quod non dependet in essendo ab aliquo extrinseco. Creatura autem semper in essendo aeque dependet a Deo in esse, quia aeque semper ab ipso per idem velle ipsius habet idem esse; et hoc modo posset dici quod productio personae divinae semper est in fieri, quia nunquam ista persona potest habere esse nisi accipiendo actualiter a producente, et tamen esse personae est maxime permanens. Hoc modo esse creaturae, licet sit permanens, tamen respectu Dei, a cuius volitione actuali semper aeque dependet, semper est quasi in fieri, hoc est, actu dependens a causa dante

[12] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.1 q.4 n.30 (ed. Vivès XI 180-181); IV d.13 q.1 n.29 (ed. Vivès XVII 686-687).
[13] Bonav., l.c., d.37 a.1 q.2 (II 864).
[14] August., *De Gen. ad litteram* VIII c.12 n.26: PL 34,383.
[15] Aristot., *Physic.* III c.6 (206a14-206b6).

causa que le da el ser; nunca está en ser hecho (*in facto esse*), esto es, en acto separado e independiente de todo otro. Sin embargo, no está en *fieris* nuevos sucesivos, posee ser hecho, esto es, ha recibido ser completo, sin que haya que añadirle novedad alguna [16].

ARTICULO II

Si puede decirse que la criatura es creada y conservada simultáneamente

15. *Relaciones concomitantes a la creación y conservación.*— Respecto del segundo artículo [17], digo que, con la relación de la criatura —que tiene ser— a Dios —como a aquel que se lo da—, pueden concurrir otras relaciones. Pues a veces el mismo ser sucede inmediatamente al no-ser opuesto, como en el instante en que la cosa empieza a ser; otras veces, en cambio, no sucede inmediatamente al no-ser, sino, por así decirlo, al mismo ser antes tenido; esto debe entenderse en el sentido de que, aunque no se dé tal prioridad en el ser mismo de su naturaleza, sin embargo, se dice que se da por comparación a otro ser anterior coexistente. La primera relación, es decir, la del ser al no-ser precedente no es real, no es a un término positivo. La segunda relación, es decir, del ser al mismo ser cuasi preexistente o más bien coexis-

esse et nunquam in facto esse, hoc est, in actu separato et independente a quocumque alio; non tamen est in fieri novo et novo, sed per oppositum illi est in facto esse, hoc est, in esse completo accepto sine aliqua novitate addenda.

ARTICULUS II

Si simul posset dici res creari et conservari

[7] 15. *Praemittitur de respectibus quae concomitantur creationem et conservationem.*—De secundo articulo, dico quod cum isto respectu creaturae, habentis esse, ad Deum, ut a quo habet esse, possunt concurrere diversi respectus. Idem enim esse quandoque immediate succedit non esse opposito, sicut in instanti in quo res incipit esse; quandoque autem non immediate succedit ipsi non esse, sed quasi eidem esse, ut prius habito; ita intelligendo quod, licet non sit ista prioritas in ipso esse secundum se, tamen dicitur esse in ipso per comparationem ad aliud prius secum coexsistens. Primus respectus, qui scilicet est ipsius esse ad non esse praecedens, non est realis, quia non est ad terminum positivum. Secundus autem, qui est ipsius esse ad esse idem quasi praeexsistens, vel magis cum

[16] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.1 q.1 n.27-28 (ed. Vivès XI 177-179); d.2 q.1 n.19-21 (ibid., 237-239).

[17] Cf. *supra* n.4.

tente con otro ser anterior, no es real. Ahora bien, la relación del ser a la causa por la que es, es real. Luego ninguna de las relaciones predichas es idéntica a ésta.

Sin embargo, sucede que la misma voz tiene distintas significaciones. Y como puede imponerse un término para significar la dependencia causal del mismo ser, no considerado 'precisamente', sino con su relación al no-ser inmediatamente precedente —tal es la significación de la voz 'ser creado' o 'creación', porque no sólo denota la dependencia en el ser de la cosa respecto de la causa, sino también que la cosa recibe primeramente el ser después del no-ser—, así puede también imponerse un término para significar la dependencia con la relación segunda, es decir, con la relación de un ser respecto de sí mismo cuasi pretenido; tal es la significación de la voz 'ser conservado'; no sólo indica la dependencia en el ser, sino que conjuntamente indica la relación del ser a sí mismo como prehabido.

16. *Solución.*—Luego sólo es verdad decir que la criatura es creada propiamente en el primer instante; sólo en él tiene orden inmediato al no-ser precedente. Y sólo es verdad decir que es conservada después del primer instante; sólo entonces tiene orden inmediato a sí mismo como pretenido. Luego por estas distintas relaciones que las voces 'ser creado' y 'ser conservado' importan, cuando una de ellas es predicada de la cosa, no es predicada la otra. Sin embargo, la relación a la causa permanece siempre la misma. Y, si ambas voces significaran 'precisamente'

alio priori exsistens, non est realis, pro quanto est eiusdem ad idem. Respectus autem ipsius esse ad causam, a qua est, est realis. Igitur neuter illorum dictorum respectuum est idem illi.

Contingit tamen eadem voce multa distincta aliqualiter importari: sicut ergo potest imponi aliquid ad significandum dependentiam ipsius esse ad causam non praecise sed ut est cum respectu ad non esse immediate praecedens, et sic significat haec vox 'creari' vel 'creatio', quia ibi non tantum notatur dependentia rei ad causam in essendo, sed ultra hoc in accipiendo tunc primo illud esse post non esse; potest etiam aliqua vox imponi ad significandum illam dependentiam ut est cum secundo respectu, scilicet ut est ipsius esse ad seipsum quasi praehabitum, et sic imponitur haec vox 'conservari', ubi non tantum notatur dependentia in essendo, sed cum hoc habitudo illius esse quasi ad idem esse ut praehabitum.

[8] 16. *Quaestionis solutio.*—Pro tanto, igitur, non est verum dicere de creatura quod creatur proprie nisi in primo instanti; quia non nisi in illo habet immediatum ordinem ad non esse praecedens; nec est verum dicere quod conservetur nisi post primum instans, quia non nisi tunc habet immediatum ordinem ad seipsum quasi praehabitum. Propter igitur istos distinctos respectus rationis importatos per 'creari' et 'conservari', non praedicatur unum de re, quando aliud praedicatur; respectus tamen ille qui est ad causam, semper manet idem; et si iste praecise significaretur duabus vocibus, utraque simul vere praedicaretur de eodem, sicut hoc quod

tal relación, ambas se predicarían verdaderamente de lo mismo, como 'ser por otro que da ser' y 'recibir ser de otro' significan precisamente tal relación. Por dar y recibir no debe entenderse en el caso dar o recibir novedad; no la implican de sí, pues es verdad decir que el Hijo recibe deidad del Padre y que el Padre se la da y comunica, y ambas afirmaciones se refieren siempre simultáneamente a lo mismo.

17. No me interesa detenerme en discutir el significado de la voz 'ser creado': Si significa *per se* relación a la creación y connota relación al no-ser precedente, o si, al revés, significa *per se* esta relación y connota la relación a la causa, o si significa ambas, en cuyo caso no expresaría 'precisamente' un concepto *per se,* sino dos relaciones, una real y otra de razón, que no constituirían un concepto *per se.* En cualquiera hipótesis que se admita, se salva al menos que ambas relaciones son importadas en algún modo; sin embargo, la relación de razón considerada 'precisamente' es la que niega que el mismo ser sea creado y conservado simultáneamente [18].

ARTICULO III

Si puede ser creado un ser que no es conservado después del instante de la creación

18. *Se responde afirmativamente.*—Respecto del tercer punto principal [19], digo que no hay contradicción en que una cosa

est 'esse ab alio dante esse' et hoc quod est 'accipere esse ab alio', praecise significant illam habitudinem; non intelligendo ibi dare vel accipere novitatem; nec illam important, quia verum est dicere quod Filius accipit deitatem a Patre et Pater dat ei et communicat deitatem, et ista duo semper simul praedicantur de eodem.

17. Nec curo disputare de significato huius vocis 'creari', an per se significet respectum ad creationem et connotet respectum ad non esse praecedens, an, e converso, illum per se significet et illum connotet ad causam, an utrumque significet, et tunc non significat praecise conceptum per se unum sed duos respectus, et unus est realis et alius rationis, qui non faciunt conceptum per se unum; quia quodcumque istorum trium detur, hoc saltem salvatur quod uterque respectus aliqualiter importatur, praecise tamen propter illum qui est rationis negatur idem simul creari et conservari.

ARTICULUS III

Si posset aliquid creari quod tamen non conservetur post instans creationis

[9] 18. *Sententia affirmativa tenetur et exponitur.* — De tertio

[18] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.2 q.1 n.19 (ed. Vivès XI 237-238); d.1 q.4 n.27 (ibid., 177-178).

[19] Cf. *supra* n.4.

sólo tenga ser en un instante, pues el instante pasa súbitamente, de suerte que sólo es, por así decirlo, instantáneamente. O, si dices que el instante según sustancia permanece siempre idéntico, síguese que, tratándose de la sustancia móvil, que no es *per se* término de algo continuo del género de cantidad, lo que llamas instante según sustancia no es término que continúa por sí las partes del tiempo. Al menos el instante según ser no permanece, sino que pasa súbitamente. Lo mismo debe decirse de la mutación y, por consiguiente, del instante que es *per se* medida de mutación. Pero, al parecer, el que la cosa permanente sólo tenga ser en un instante no incluye mayor contradicción que el que lo tenga el instante mismo o la mutación. Pues, aunque la cosa permanente puede tener ser no 'precisamente' en un instante, sino permanentemente, y el instante o la mutación no lo puedan tener, sin embargo, el ser permanente tiene todo su ser en un instante, pues en esto se distingue del ser sucesivo. Luego no hay contradicción en que no tenga ser más allá de este instante.

19. *Tres objeciones.*—Parece que Aristóteles [20] se opone a lo dicho cuando escribe: "Se oponen la generación y la corrupción; por eso, si es imposible que una cosa cambie según cambios opuestos, la mutación o cambio no será continuo, sino que habrá un período intermedio entre los procesos opuestos". Y al fin del capítulo dice [21]: "Parece completamente inconveniente o absurdo que tan pronto como algo sea hecho deba corromperse inmediatamente y no pueda permanecer por algún tiempo."

principali, dico quod non est contradictio aliquod ens tantummodo in uno instanti habere esse; ipsum enim instans raptim transit, ita quod non est nisi, ut ita loquar, instantanee; vel si dicas instans secundum substantiam semper manere idem, si illud dicatur esse substantia mobilis, cum illa substantia non sit per se terminus alicuius continui de genere quantitatis, sequitur quod illud quod vocas instans secundum substantiam non est terminus continuans per se partes temporis. Saltem instans secundum esse non manet, sed raptim transit; et ita oportet dicere de mutatione et, per consequens, de instanti quod est per se mensura mutationis. Non autem videtur maior contradictio de re permanente quod non nisi in uno instanti habeat esse, quam de ipso instanti vel mutatione; quia etsi res permanens possit habere idem esse non praecise per instans sed permansive, et instans vel mutatio non possit, tamen permanens totum esse suum habet in instanti uno, quia in hoc distinguitur contra successivum; non est ergo contradictio si illud esse ultra hoc instans non habeat.

[10] 19. *Triplex obiectio.*—Contra hoc videtur Aristoteles VIII *Physicorum*, ubi ait: "Opponuntur, inquit, generatio et corruptio; quare si impossibile est simul mutari secundum oppositas, non erit continua mutatio, sed erit medium ipsorum tempus". Et in fine cap.: "Penitus inconveniens videtur, si factum necesse est mox corrumpi et nullo tempore permanere".

[20] Aristot., *Physic.* VIII c.7 (261b5-10).
[21] Ibid., VIII c.7 (261b1-24).

20. Segunda objeción: Más adelante, en el mismo capítulo[22], dice que no hay que tomar lo último en el ser de lo que ha de corromperse, sino lo primero en el ser de lo que ha de generarse juntamente con lo primero en el no-ser del que ha de corromperse: "El momento es común a ambos tiempos, al primero y al posterior, pero... es fin de uno y principio del otro; pero, por lo que respecta a la cosa, pertenece siempre al momento último de lo que le acontece". Y poco después añade: "Fue hecho en el último momento del tiempo en que se hizo".

21. Tercera objeción. Si la cosa creada sólo tiene ser en el instante, se puede decir con verdad en dicho instante: Esta cosa empieza a ser; porque es en aquel momento por primera vez, y simultáneamente puede decirse con verdad: Esta cosa deja de ser; porque en aquel momento es por última vez. Ahora bien, hay repugnancia, parece, en que una cosa empiece a ser y deje de ser simultáneamente.

22. *Respuesta a las objeciones. A la primera.*—Respuesta a la primera objeción[23]: La intención del Filósofo en el citado lugar[24] es que sólo el movimiento local, ningún otro movimiento ni mutación, puede ser continuo y perpetuo. Y lo prueba porque todos los otros movimientos y mutaciones son de opuestos a opuestos. "Como los términos de la generación y de la corrupción, dice, son 'ser' y 'no-ser', los de la alteración son pasiones contrarias", etcétera. Luego, si alguno de estos movimientos o mutaciones puede ser perpetuo y continuo, no sería del mismo término *a quo* al mismo término *ad quem,* porque en el movimiento simplemente

20. Praeterea, inferius in eodem VIII vult quod non est accipere ultimum in esse ipsius corrumpendi, sed primum in esse generandi, et cum hoc etiam primum in non esse corrumpendi. "Signum, inquit, utrique commune est, et primo et posteriori, huius autem finis, illius autem principium; res autem semper posterioris passionis est"; et idem paulo post: "Ipsius temporis in quo fiebat, factum est in ultimo signo".

21. Praeterea, si res creata tantummodo habeat esse in instanti, tunc in illo verum est dicere res ista incipit esse, quia tunc primo est, et simul verum est dicere res ista desinit esse, quia tunc ultimo est; nunc autem, repugnantia videtur esse quod simul res incipiat esse et desinat esse.

[11] 22. *Ad ista. Ad primam.*—Ad primum: Intentio Philosophi est ibi quod solus motus localis potest esse continuus et perpetuus, et nullus alius motus, nec etiam mutatio; et hoc probat quia omnes alii motus et mutationes sunt ex oppositis in opposita: "ut generationis, inquit, et corruptionis esse et non esse termini sunt, alterationis autem contrariae passiones", etc. Si, igitur, aliquis istorum motuum vel mutationum posset esse perpetuus et continuus, hoc non esset ab eodem termino a quo ad eumdem terminum ad quem, quia in motu sic simpliciter uno vera est ista propo-

[22] Ibid., VIII c.8 (263b12-15).
[23] Cf. *supra* n.19.
[24] Cf. ibid., nota 20.

uno es verdadera esta proposición [25], 'no hay una mutación infinita'. Luego sería continua con movimiento perpetuo por retorno continuo de un término a otro. Por ejemplo, si hubiera movimiento de lo cálido a lo frígido, cesaría la alteración entre estos extremos, a no ser que inmediatamente siguiera el retorno de lo frígido a lo cálido. Pero el movimiento del retorno no puede ser continuación del anterior —son opuestos— ni puede constituir con él un movimiento continuo.

23. Prueba: De lo contrario, el móvil se movería simultáneamente con movimientos o mutaciones opuestas. Esta consecuencia se prueba: En el movimiento continuo es verdad decir desde el principio del movimiento que el móvil se mueve al último término, como, si el calor fuera el último término del movimiento continuo, sería verdad decir que el móvil se calienta desde el principio del movimiento. Luego, si la calefacción pudiera ser continuada al enfriamiento, sería verdad decir desde el principio del movimiento que el móvil se calentaba y enfriaba. Por razón similar, Aristóteles prueba en el citado lugar que la corrupción no puede continuarse a la generación de modo que fuera una mutación. De lo contrario, desde el principio la cosa se cambiaría con mutaciones opuestas, es decir, por corrupción y generación; en cualquiera mutación que es una o continua es verdad decir que desde el principio se cambia con mutación de generación. Sin embargo, en el caso, por lo dicho, se cambiaría con mutación de corrupción; se supone que la corrupción precede

sitio VI *Physicorum*: "mutatio autem neque una infinita". Esset ergo illa continua perpetuo modo per continuam reflexionem a termino in terminum, puta si motu finito moveretur a calido in frigidum, cessaret alteratio quantum est in istis terminis, nisi statim esset reflexio a frigido in calidum; sed in tali reflexione motus prior et posterior, cum sint oppositi, non possunt continuari nec facere unum motum continuum.

23. Cuius probatio est: quia tunc mobile simul moveretur motibus vel mutationibus oppositis. [12] Haec consequentia probatur: quia in motu continuo verum est dicere a principio motus quod mobile movetur ad ultimum terminum, sicut, si ultimus terminus motus continui est calor, verum est dicere de mobili in principio motus quod calefit; si igitur calefactio posset continuari frigefactioni, a principio totalis motus continui esset verum dicere quod mobile calefit et frigefit. Et propter consimilem rationem probat ibi quod non potest continuari corruptio generationi, ut sit una mutatio; quia tunc a principio mutaretur oppositis mutationibus, quia corruptione et generatione; nam in quacumque una mutatione sive continua verum est dicere quod a principio mutatur ad ultimum terminum; ille autem est terminus generationis, igitur a principio mutatur mutatione generationis; et tamen tunc, per positum, mutatur mutatione corruptionis, quia illa ponitur praecedere ut continuanda generationi. Istud autem nihil est contra hoc quod dictum est, rem in unito

[25] Aristot., *Physic.* VI c.10 (241a27).

para ser continuada en la generación. Ello no obsta a lo que se dijo [26], es decir, que la cosa pudiera tener ser solamente en el instante único de la creación. Pues no concedo que tal creación, para que sea una mutación, pueda ser continuada por la aniquilación —de lo contrario, según el argumento del Filósofo, sería verdad decir que cuando se crea se aniquila—, sino que sólo concedo que la aniquilación sigue a la creación.

24. Podría argüirse: Tanto la aniquilación como la creación es en el instante, porque ambas son causadas por virtud infinita que no puede actuar en tiempo, como parece que lo prueba el Filósofo [27]; por consiguiente, en el caso, o ambas serían en el mismo instante —y el decir que lo mismo se cambia en un instante por mutaciones opuestas sería inconveniente—, o serían en diversos instantes —y, en tal caso, tales instantes serían inmediatos, lo que sería también inconveniente, según el Filósofo.

25. Respuesta: La razón del Filósofo que ha sido mencionada, es decir, que lo mismo no puede cambiarse con mutaciones opuestas, prueba que la corrupción no puede ser continuada en la generación. Pero junto a esta proposición es también verdadera esta otra conclusión, es decir, la corrupción no puede seguir inmediatamente a la generación. La razón de ello es, sin embargo, otra, es decir, que ambas son en el instante; no simultáneamente en el mismo instante —ello es obvio—, sino en instantes distintos, aunque no en dos instantes mutuamente inmediatos.

solo instanti, scilicet creationis, habere esse; quia non concedo quod illi creationi possit continuari annihilatio ut sit una mutatio, quia tunc, secundum argumentum Philosophi, quando creatur verum est dicere quod annihilatur; sed tantummodo concedo quod creationem consequitur annihilatio.

[13] 24. Et si arguitur quod tam annihilatio quam creatio est in instanti, quia utraque est a virtute infinita, quae non potest agere in tempore, ut videtur Philosophus probare VIII *Physicorum*; igitur, in proposito, vel erunt in eodem instanti, quod est inconveniens Philosopho, scilicet idem sic mutari oppositis mutationibus, vel erunt in diversis instantibus, et tunc illa instantia erunt immediata, quod etiam est inconveniens apud Philosophum.

25. Ad hoc dico: Quod ratio Philosophi quae tacta est, scilicet quod idem non potest simul mutari mutationibus oppositis, probat corruptionem non posse continuari generationi; sed cum hoc est alia conclusio vera, scilicet quod generationem non potest immediate sequi corruptio; sed illius est alia ratio, haec, scilicet, quod utraque est in instanti, et non simul in eodem, ut patet; erunt igitur in alio et alio instanti, sed non sunt duo instantia sibi immediata.

[26] Cf. *supra* n.18.

[27] Aristot., *Physic.* VIII c.10 (266a24-266b6).

26. Esta prueba, que es según la intención del Filósofo, aunque no la aduzca expresamente en el citado lugar [28], no va contra nuestro intento. La aniquilación de la cosa creada que sólo permanece en el instante de la creación no es en instante, sino en tiempo, pasado el instante de la creación. La razón de ello es que, después del instante, no hay algo indivisiblemente, sino divisiblemente inmediato en el tiempo, es decir, con la inmediatez con que lo continuo terminado es inmediato a su término. Y de este modo es inmediato a lo último del descanso, porque inmediatamente después de éste sigue el movimiento, como lo divisible después de lo indivisible o el principio.

27. Luego cuando se arguye que la aniquilación tiene lugar en el instante [29], habría que negarlo de la aniquilación en el caso de que hablamos, entendiendo siempre por 'instante' el instante de tiempo, ya se diga que la creación y aniquilación son propiamente en el tiempo o más bien que son con él. En cuanto a la prueba basada en que la 'virtud infinita no actúa en el tiempo' [30], el Filósofo sólo concedería esta proposición del poder infinito natural que actuara necesariamente. Tratándose de otro poder, no hay inconveniente en lo que deduce, es decir, en que el poder finito e infinito actuaran en igual medida. Los teólogos, sin embargo, no conceden que Dios actúe con necesidad natural en la criatura.

28. Pero aun admitiendo que Dios actuara con necesidad natural, ¿no se podría conceder que algo pudiera permanecer

26. Haec probatio, quae est secundum intentionem Philosophi, licet non ibi ponat eam, non est contra propositum nostrum; quia ista res creata, quae non manet nisi per instans creationis, annihilatio eius non est in instanti, sed in tempore habito instanti creationis; siquidem post instans non est aliquid in tempore indivisibiliter immediatum, sed divisibiliter, tali scilicet immediatione, qua continuum terminatum est immediatum suo termino; et hoc modo motus est immediatus ultimo quietis, quia post illud statim est motus, sicut divisibile post indivisibile, quod est principium.

[14] 27. Cum, igitur, arguitur quod annihilatio est in instanti, negandum esset de annihilatione in casu in quo loquimur, et hoc semper referendo intentionem ad instans temporis, sive in illo dicatur proprie esse creatio et annihilatio sive magis cum illo. Et cum probatur quia "virtus infinita non agit in tempore", illam propositionem Philosophus non concederet nisi de virtute infinita naturali necessitate agente; quia de alia non est inconveniens illud ad quod ipse deducit, scilicet quod virtus finita et infinita agunt in aequali mensura. Theologi autem non concedunt Deum agere naturali necessitate circa creaturam.

28. Sed numquid, tenendo Deum agere naturali necessitate, non

[28] Aristot., *Physic.* VIII c.7 (261b5-15).
[29] Cf. *supra* n.24.
[30] Cf. *supra* n.28.

por un instante, dado que la mutación, incluso según el Filósofo, sólo permanece por un instante? Busca la respuesta [31].

29. El otro texto del Filósofo [32] por el que se intenta probar la primera objeción [33], es decir, que la naturaleza nada produce para que sea inmediatamente corrompido ni, como dice él, lo que necesariamente ha de corromperse después, requiere otra interpretación, distinta de las dos anteriores. La razón de ello es que la naturaleza productiva influye en la conservación del producto para que pueda permanecer por algún tiempo, es decir, que los factores corruptores no son aproximados o no vencen la fuerza del generante, que conserva a lo generado; de lo contrario, el generante sería impedido de generar. De ello, sin embargo, no se sigue ninguna imposibilidad respecto de la potencia divina, sino sólo respecto de las causas naturales relacionadas entre sí.

30. *Respuesta a la segunda objeción.*—Respuesta a la segunda objeción [34]: En la generación y corrupción natural, lo corrompido no tiene lo último de su ser [35]; de lo contrario, tendría cualidades a él convenientes, al menos en el grado en que podrían coexistir con su forma. Y, por lo tanto, no desaparecerían súbitamente. Luego ni lo que ha de corromperse súbitamente. Y como

posset concedi aliquid posse manere tantum per instans, cum mutatio sic tantum maneat, etiam secundum Philosophum? Quaere responsionem.

[15] 29. Ad aliam auctoritatem Philosophi: Illa requirit alium intellectum etiam ab utroque praedictorum, quia, scilicet natura nihil producit ut statim corrumpatur nec quod necesse est mox corrumpi, sicut ipse dicit: quia natura producens sic influit ad conversationem producti quod possit per tempus aliquod manere, ita quod corruptiva vel non sunt approximata vel non vincunt virtutem generantis et conservantis generatum, quia tunc generans impediretur generare; nec ex illo potest haberi aliqua impossibilitas respectu potentiae divinae, sed tantum impossibilitas secundum causas naturales inter se comparatas.

30. *Ad secundam.*—Ad aliud: Dico quod in generatione et corruptione naturali corruptum non habet ultimum sui esse; quia tunc haberet qualitates convenientes, saltem in tali gradu in quo possent stare cum forma illius, et si sic non subito abicerentur; nec igitur corrumpendum subito corrumperetur. Et sicut corruptum non habet ultimum sui in esse,

[31] Sigue una adición: "Respondo a esta objección. Si Dios produjera algo, o lo produciría sin causas segundas —lo que los filósofos no lo admitirían—, y entonces sería posible que ello durara por un instante, como la acción de Dios duraría sólo un instante; o lo produciría mediante causas segundas, y entonces no cabría conceder, parece, que lo producido, tratándose de un ser permanente, pudiera durar sólo por un instante. Lo contrario es verdad, incluso según el Filósofo, de entes indivisibles, como la mutación y los instantes, que sólo duran un momento.

Pero en el caso, hablando de seres permanentes, es más probable mantener simplemente la sentencia negativa. Véase *Ordinatio* I d.8 q.últ. hacia el fin" [n.294-301 (IV 322-326)].

[32] Aristot., *Physic.* VIII c.7 (261b21-24).

[33] Cf. *supra* n.19.

[34] Cf. *supra* n.20.

[35] Aristot., *De caelo* I c.12 (283a4-b22).

lo corrompido no tiene lo último de sí en el ser, tiene lo primero en el no-ser, porque con el ser de lo generado concurre el no-ser de lo corrompido. Pero lo generado tiene ser en el instante de la generación; en tal momento su forma es en la materia y tiene el primer ser, porque la forma sucede inmediatamente a la privación. Y como lo generado tiene lo primero en el ser, así lo corrompido tiene lo primero en el no-ser. Pero si algo fuera conservado en el ser por alguna virtud en el instante último, en tal caso no se daría el primer no-ser. Tal acontecería en la criatura permanente que sólo tuviera ser por un instante. Pero digo en general que por ser positivas las dos cosas que se suceden mutuamente, son opuestas privativamente, o contradictoriamente, o cuasi contrariamente, nunca se da en ellas lo último de la precedente juntamente con lo primero de la consiguiente. De lo contrario, los opuestos serían en el mismo instante o darían dos instantes inmediatos. Sin embargo, siempre se da uno de ellos, es decir, o lo último de lo anterior o lo primero de lo posterior. Pues lo divisible sólo es inmediato a lo indivisible, y los que se suceden mutuamente son opuestos inmediatos.

31. Algunos seres que reciben no-ser después del ser pasan instantáneamente, otros permanecen naturalmente generados o corrompidos, o bien producidos o corrompidos por virtud divina. En los primeros, es decir, en los que pasan súbitamente, se da tanto lo último como lo primero en el ser; la razón es que sólo se da en ellos el instante en que tienen ser y, por lo tanto, no se da ni lo primero ni lo último en el no-ser; tuvieron no-ser en

sic habet primum in non esse, quia cum esse geniti concurrit non esse corrupti; genitum autem in instanti generationis habet esse, quia tunc forma eius est in materia, et habet tunc primum esse, quia tunc forma immediate succedit privationi; et sicut genitum habet primum in esse, sic corruptum habet primum in non esse. Sed si aliqua virtute conservaretur aliquod ens in esse in aliquo instanti ultimo, ibi tunc non esset dare primum non esse; sic esset de illa creatura permanente, quae non haberet esse nisi per instans. Universaliter autem dico quod, in succedentibus sibi invicem, sive sint opposita privative sive contradictorie sive quasi contrarie, quia ambo sunt positiva, nunquam est dare ultimum praecedentis et cum hoc primum consequentis; quia tunc opposita essent in eodem instanti vel duo instantia immediata; semper tamen alterum est dare, scilicet vel ultimum prioris vel primum posterioris, quia divisibile non est immediatum nisi indivisibili et succedentia sibi invicem sunt opposita immediata.

[16] 31. Cum, igitur, illa quae accipiunt non esse post esse, quaedam sunt raptim transeuntia, quaedam permanentia naturaliter genita vel corrupta, quaedam autem possunt esse entia permanentia virtute divina producta vel corrupta. In primis, scilicet raptim transeuntibus, est dare tam ultimum quam primum in esse, quia illud instans in quo solo habent esse; et ideo nec est dare primum nec ultimum in non esse, quia tam in

todo el tiempo que precedió a este instante, y lo tendrán en todo el tiempo que seguirá a él. En los segundos se da lo primero, pero no lo último en el ser; similarmente se da lo primero, pero no lo último en el no-ser, como se expuso antes [36] al explicar la intención del Filósofo. En los terceros, por último, en los permanentes producidos o destruidos por virtud divina, pueden darse ambos modos e incluso un tercer modo, es decir, puede darse lo último en el ser sin lo primero en el no-ser, porque tal virtud puede causar cualquier modo, no contradictorio, de sucesión de uno a otro.

32. *Respuesta a la tercera objeción.*—Respuesta a la tercera objeción [37]: El término 'comienza' puede exponerse doblemente: De un modo con posición de lo presente y negación de lo pasado, en el sentido de que es, pero no fue; de otro modo, por la negación de lo presente y la posición de lo futuro, en el sentido de que no es, pero será. Similarmente, el término 'cesa' se expone doblemente.

33. Por lo tanto, digo que, según un modo de exponer, es verdad que algo comienza y cesa simultáneamente, porque lo que pasa instantáneamente empieza, es decir, es y no fue; y cesa de ser, es decir, es y no será. En ambos casos se afirma el ser, y las negaciones 'no fue' y 'no será' no son opuestas. Sin embargo, el comenzar y cesar 'precisamente' importan repugnancia según los sentidos en los que se afirma o niega algo idéntico o se incluyen opuestos [38].

toto tempore terminato ad hoc instans, quam in toto tempore sequente hoc instans, habent non esse. In secundis, autem, est dare primum in esse sed non ultimum, et similiter in non esse est dare primum et non ultimum, sicut expositum est prius pro intentione Philosophi. In aliis autem, quae per virtutem divinam producuntur vel destruuntur, potest esse uterque istorum modorum, et etiam tertio modo, scilicet quod sit ibi dare ultimum in esse et non primum in non esse, quia illa virtus potest in quemcumque modum successionis unius ad alterum qui non includit contradictionem.

32. *Ad tertiam.*—Ad aliud: Dico quod 'incipit' dupliciter exponitur: Uno modo, cum positione praesentis et negatione praeteriti, sic scilicet: est et non prius fuit; alio modo, per negationem praesentis et positionem futuri, sic: non est et erit. Similiter 'desinit' dupliciter exponitur.

33. Dico, igitur, quod, secundum unum modum exponendi, verum est quod simul aliquid incipit et desinit, quia raptim transiens incipit, hoc est, est et non fuit, et desinit esse, hoc est, est et non erit; ubi utrobique affirmatur esse, et negationes istae hinc et inde, scilicet 'non fuisse' et 'non fore' non sunt oppositae; praecise autem repugnantiam important incipere et desinere secundum istos intellectus, in quibus est aliquid idem affirmatum et negatum, vel opposita aliqua includuntur.

[36] Cf. *supra* n.22.

[37] Cf. *supra* n.21.

[38] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.2 q.1 n.3ss. (ed. Vivès XI 214ss).

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

34. Respuesta al primer argumento principal [39].

Es claro del segundo artículo principal [40] en qué sentido el primer antecedente: 'algo puede ser creado sin ser conservado' es verdadero. Solamente es verdadero por razón de las diversas relaciones importadas en ser creado y conservado, es decir, por razón de la relación a lo opuesto o al no-ser precedente en la creación y al mismo ser preposeído en la conservación. Ambas relaciones son meramente de razón. La primera es negativa, pues es al no-ser, y ninguna relación negativa es real; la segunda es del ser al mismo ser prehabido.

35. El antecedente, sin embargo, no es verdad por razón de la relación a la causa. La inferencia: 'luego puede tener relación a Dios creante y, sin embargo, no tenerla a Dios conservante', puede concederse si se entiende uniformemente, es decir, con tal que nunca se diga que Dios conserva el ser en el sentido pleno del término 'conservar'. En cambio, si la inferencia se entiende en el sentido de que el ser nunca tendrá respecto de Dios la relación importada por el hecho de que es conservada por El, que es relación de dependencia en el ser respecto de la causa, debe ser negada; pues, aunque no tenga relación de dependencia al otro ser —a su ser prehabido—, que es como de sucesión a sí mismo, necesariamente tiene la relación dependencia causal respecto de

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

34. Ad primum argumentum principale:

Patet, ex secundo articulo principali, quo modo primum antecedens est verum, scilicet 'quod aliquid potest creari et nunquam conservari'. Hoc enim tantummodo ex ratione alterius et alterius respectus importati in hoc quod est creari et conservari, scilicet respectus ad oppositum, scilicet ad non esse praecedens, quantum ad creationem, et ad ipsummet esse ut praehabitum, quantum ad conservationem: qui duo respectus sunt tantum respectus rationis; primus est respectus negativus, quia ad non esse, et nullus talis est realis; secundus est eiusdem ad idem praehabitum, sicut primus ad idem esse non habitum.

35. Non est autem verum ratione respectus ad causam; et cum infertur: 'igitur potest habere respectum ad Deum creantem, et tamen nunquam habere respectum ad Deum conservantem', concedi potest si uniformiter accipiatur, hoc est, quod Deus nunquam dicatur conservare illud quantum ad totum quod importatur per 'conservare'. Si autem intelligatur quod nunquam habebit ad Deum respectum illum, quem importat hoc quod est conservari a Deo, qui est respectus dependentiae ad causam in essendo, neganda est consequentia; quia, etsi nunquam habeat respectum dependentiae cum illo alio, qui est quasi successionis ad se ipsum,

[39] Cf. *supra* n.2.
[40] Cf. *supra* n.15-16.

Dice: Por lo cual, en el último consiguiente sólo cabe concluir que el todo importado por el término 'ser creado' no es idéntico al todo importado por el término 'ser conservado'; es decir, que la doble relación del 'ser conservado' no es idéntica a la doble relación del 'ser creado'. Lo cual es verdad, pues aunque la relación común importada por ambos por 'ser conservado' y 'ser creado' sea totalmente idéntica, sin embargo, la segunda relación que es importada por 'ser creado' es distinta de la segunda que es importada por 'ser conservado'.

tamen illum, qui est dependentiae, necessario habebit; et tunc in ultimo consequenti non potest plus concludi, nisi quod totum quod importatur per illum terminum 'creari', non est idem toti quod importatur per 'conservari'; scilicet duplex respectus hic, duplici respectui ibi; quod verum est, quia licet ille qui communiter utrobique importatur sit omnino idem, tamen alter qui importatur in hoc quod est creari, alius est ab illo altero qui importatur per hoc quod est conservari.

CUESTION XIII

Si los actos de conocer y de apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos

Resumen.—En toda intelección —dígase otro tanto de otras operaciones— hay una entidad absoluta. Ello se prueba: La última perfección del viviente no es la relación. La relación no se aparece con apetito sumo, natural o electivamente. Pero la operación es la perfección última, como lo prueban diversos textos del Filósofo y el hecho de que, como dice Agustín, la bienaventuranza consiste en ella. Luego no es sólo relación. Además, sólo mediatamente se da acción a la relación, es decir, mediante la producción de algo absoluto. Pero la operación tiene lugar sin la producción de algo absoluto. Además, una relación actual no sigue necesariamente al objeto o a la potencia operativa. Luego el objeto o la potencia operativa no son el fundamento próximo de la relación. Tal fundamento sólo puede ser la operación. Luego la operación es absoluta, o al menos no es relación al objeto ni es, por consiguiente, ninguna otra relación; de ser relación, lo sería al objeto.

Si la operación es esencialmente una entidad absoluta, no podrá ser esencialmente relativa. Pero, ¿implica una relación? En el entendimiento hay un conocimiento intuitivo y otro abstractivo. En el acto intuitivo de conocer hay dos relaciones reales al objeto; una, de lo medible a la medida; otra, de unión o atingencia del objeto. Es obvio que estas relaciones son distintas, pues pueden separarse. Es igualmente obvio que son reales, pues requieren extremos existentes y distintos de cuya posición resultan necesariamente. La relación de lo medible deviene real cuando la entidad medible es participada o recibida por la naturaleza.

El conocimiento abstractivo no es relación real actual al objeto. La relación actual requiere un término real existente. El conocimiento abstractivo tiene una relación real potencial de medible al término, pues, si éste existiera, tendría relación actual. El conocimiento abstractivo no tiene relación potencial de atingencia al objeto, pues, aunque éste existiera, no lo tocaría. En el conocimiento abstractivo hay relación actual de razón, porque no es necesario que exista el término. Por reflexión puede darse también en él otra relación de razón.

Si la operación es esencialmente una entidad absoluta, ¿a qué categoría pertenece? Pertenece a la categoría de cualidad. Ello se prueba: No es relación, ni acción ni pasión. Ninguna de éstas puede ser la última perfección. Además, la mutación activa y pasiva es a un término, que recibe el ser por ella, mientras la operación no es a ningún término semejante. Además, el agente no es simplemente más perfecto por la acción; más bien, por la acción comunica su perfección a otros. La operación, por el contrario, es perfección del agente.

La operación pertenece a la primera especie de la cualidad, o tal vez a la tercera.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro de una y otra opinión.*—Respecto de las criaturas en especial [1] sólo se inquiría de la criatura viviente, con vida sensitiva e intelectiva.

2. La cuestión común respecto de todo ser viviente con una u otra vida era ésta: Si los actos de conocer y apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos [2].

Se arguye que son relativos:

Tales actos no pueden ser concebidos sin concebir sus términos. Pero lo absoluto puede concebirse sin concebir el término. Luego no son absolutos. La mayor se prueba: No puede concebirse la visión sin concebir algo visible o el objeto. La menor es auto-evidente.

3. Se arguye contra la opinión precedente:

Tales actos son cualidades. Pero toda cualidad es forma simplemente absoluta, pues los géneros son impermixtos. Luego tales actos son absolutos.

4. *Respuesta a la cuestión.*—Esta cuestión no inquiere acerca del acto terminado en conocimiento como en término, es decir, del acto por el que es producido o educido o inducido en acto

QUAESTIO XIII

Utrum actus cognoscendi et appetendi sint essentialiter absoluti vel essentialiter relativi

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro utraque sententia.*—De creaturis in speciali tantummodo quaerebatur de creatura vivente, et hac vita sensitiva et intellectiva.

2. Et erat quaestio communis omni viventi hac vita vel illa, et erat ista: Utrum actus cognoscendi et appetendi sint essentialiter absoluti vel essentialiter relativi.

Arguitur quod relativi:

Quia talis actus non potest intelligi nisi cointelligendo terminum; absolutum autem potest intelligi non cointelligendo aliquid in ratione termini; igitur etc. Prima probatur: Quia non potest intelligi quod sit visio, nisi sit alicuius visibilis vel obiecti. Minor de se est manifesta.

3. Contra:

Talis actus est qualitas; omnis autem qualitas est forma simpliciter absoluta, quia genera sunt impermixta; ergo etc.

[2] 4. *Ad quaestionem.*—Quaestio ista non quaerit de actu terminato ad cognitionem tanquam ad terminum, quo scilicet actu producitur vel educitur vel inducitur ipsa cognitio; sed quaerit de actu cognoscendi,

[1] Cf. *supra*, *Quodl.* q.12 n.1.

[2] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.537ss. 600-603 (III 320ss.354-56); d.6 n.11-14 (IV 92-94); d.12 n.14-18 (V 32-35); IV d.12 q.3 n.40-41 (ed. Vivès XVII 613-614); d.11 q.2 n.5 (ibid., 539); d.13 q.1 (ibid., 660-695); d.49 q.1-4 (ed. Vivès XXI 5-100).

el conocimiento. Inquiere acerca del acto de conocer, acerca del mismo conocimiento actual, de suerte que, aunque tal acto se llama acción, no debe concebirse como perteneciente al género de acción —pues ésta se dirige siempre a un término que por ella recibe ser de algún modo—, sino que debe concebirse como acción-operación que, como acto último, perfecciona al agente. Brevemente, para hablar con mayor cautela en esta cuestión, por el término 'acción', se entiende la acción perteneciente al género de acción, es decir, la acción productiva o, al menos, la acción que en algún modo causa el ser del término que pone; y por el término 'operación' se entiende el acto intrínseco que perfecciona últimamente al operante.

5. Además, aunque la cuestión en general pudiera entenderse de la relación al objeto y al sujeto, los argumentos [3] la restringen, parece, al primer sentido —a la relación al objeto.

6. Por lo tanto, el sentido de la cuestión que ha de discutirse en primer lugar es éste: Si el conocimiento actual es esencialmente relación al objeto conocido y, similarmente, si el apetecer actual es esencialmente relativo al objeto apetecido.

7. En esta cuestión hay que dilucidar tres puntos: En primer lugar se probará que en toda intelección, y generalmente en toda operación del tipo de que hablamos, hay una entidad absoluta. En segundo lugar se indicará el modo en que tal entidad absoluta lleva aneja una relación al objeto. En tercer lugar se estudiará si esta relación es esencial al acto.

qui scilicet est ipsa cognitio actualis, ita quod iste actus, si dicatur actio, non intelligitur quod sit de genere actionis, quia ipsa est semper ad terminum aliquem accipientem aliquo modo esse per ipsam actionem, sed intelligitur quod sit actio, hoc est, operatio qua agens tanquam actu ultimo perficitur. Et breviter, ad cautius loquendum in tota ista quaestione, intelligitur hoc nomen 'actio' pro actione de genere actionis, quae scilicet est actio productiva vel saltem aliquo modo faciens ad esse termini per ipsam ponendi; et hoc nomen 'operatio' intelligitur pro actu intrinseco quo ipsum operans perficitur ultimate.

5. Item, licet quaestio generaliter posset intelligi de respectu ad obiectum vel subiectum, tamen argumenta videntur restringere eam ad primum intellectum.

6. Est igitur intellectus quaestionis primo tractandus iste: An actualis cognitio sit essentialiter relativa ad obiectum cognitum, et similiter de actuali appetere.

7. Ubi tria sunt videnda: Primo, quod in omni intellectione, et generaliter operatione quacumque de qua loquimur, est aliqua entitas absoluta. Secundo, qualiter illud absolutum habeat aliquam relationem ad obiectum sibi annexam. Tertio, an illa relatio sit actui isti essentialis.

[3] Cf. *supra* n.2.3.

ARTICULO 1

En toda intelección y operación hay una entidad absoluta

8. *Pruebas. Prueba primera por la naturaleza de la perfección.*—La primera conclusión se prueba triplemente.

Primera prueba: La última perfección de la sustancia viva no consiste sólo en relación. La operación es la última perfección de la sustancia viva naturalmente apta para operar, es decir, del ser viviente con vida sensitiva o intelectiva. Luego la operación no consiste sólo en relación. Luego posee una entidad absoluta.

9. La mayor se prueba: La relación sola no es apetecida sumamente con apetito natural y electivo por la naturaleza que apetece perfectísimamente. Pero la última perfección de la naturaleza viviente es sumamente deseada con deseo natural por ella. En este sentido pueden entenderse las palabras de Agustín[4]: "Todos queremos ser bienaventurados", lo que es siempre verdad, pensemos o no en acto en la bienaventuranza, aunque sin conocimiento actual no hay en nosotros volición actual. En el mismo lugar dice también que ninguna otra cosa que uno quiere latentemente es ajena a esta voluntad común, sino que es deseada también con sumo deseo electivo por la voluntad bien dispuesta.

10. La menor se prueba también por la afirmación del Filósofo[5] de que la felicidad, que es el fin último de la naturaleza

ARTICULUS I

In omni intellectione et generaliter operatione est aliqua entitas absoluta

[3] 8. *Probatur, primo, ex ratione perfectionis.*—Prima conclusio probatur tripliciter.

Primo sic: Ultima perfectio substantiae vivae non est sola relatio; operatio est huiusmodi perfectio substantiae vivae, quae nata est operari, puta viventis vita sensitiva vel intellectiva; igitur operatio non est sola relatio; igitur etc.

9. Maior probatur: Quia sola relatio non summe appetitur appetitu naturali et electivo naturae perfectissime appetentis; sed ultima perfectio naturae viventis a tali natura summe desideratur desiderio naturali; de quo intelligi potest illud Augustini XIII *De Trinitate* cap.4: "Beati omnes esse volumus", quod semper verum est sive de beatitudine actu cogitemus sive non, et tamen sine actuali cognitione non est in nobis actuale velle voluntatis; ibidem etiam vult quod quidquid aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate communi non recedit, desideratur etiam summo desiderio electivo voluntatis bene dispositae.

10. Minor probatur: Etiam per Philosophum I et X *Ethicorum*,

[4] AUGUST., *De Trin.* XIII c.4 n.7: PL 42,1018-19.
[5] ARISTOT., *Ethica ad Nic.* I c.9 (1099a24-31); X c.7 (1177a12-14).

intelectual y, por consiguiente, sumamente deseable, es la operación óptima o consiste en la operación óptima. Lo mismo dice en la *Metafísica*[6] hablando de Dios: "Si no entiende, ¿qué hay en él de insigne?" E inmediatamente añade: "Si no es su inteligencia, sino su potencia, no es ciertamente la sustancia óptima". Por inteligencia entiende la intelección actual, pues en prueba de la consecuencia añade: "Pues lo honorable en él es por la intelección". Repite la misma idea en el libro noveno de la misma *Metafísica*[7] al afirmar que el acto es anterior a la potencia, no sólo en tiempo y razón, sino también en sustancia, es decir, en perfección. Y en la prueba del miembro 'el acto es anterior en sustancia', da el ejemplo de la anterioridad del hombre respecto del niño y del esperma, y esta razón: Por amor del acto como de fin son ordenadas otras cosas a él. Y declara esta razón con diversos ejemplos.

11. Parejamente, hay diversas autoridades respecto del fin último y sumamente deseable, que es la beatitud, ya la hagan consistir en conocimiento —como el texto de Agustín, "la visión es toda merced"[8]—, ya la identifiquen con la dilección —como la *Doctrina Cristiana*[9], también de San Agustín, "es suma merced el que gocemos de él"—. Todas estas autoridades convienen al menos en que el fin último y máximamente deseable es operación o consiste en operación.

ubi vult quod felicitas, quae est finis ultimus naturae intellectualis et, per consequens, summe desiderabilis, est operatio optima vel consistit in operatione optima. Idem vult XII *Metaphysicae*, cap.6, ubi de Deo loquens dicit quod "si non intelligat, quid utique est insigne?" et statim post "si non est hoc quod sua intelligentia, sed potentia, non est utique optima substantia". Per intelligentiam intelligit actualem intellectionem, nam ad probationem dictae consequentiae statim subdit, "per intelligere enim ei honorabile inest" [4]. Idem habetur IX *Metaphysicae* cap.7, ubi vult quod actus est prior potentia, non solum tempore et ratione, sed etiam substantia, hoc est, perfectione; unde in probatione illius membri, 'quod actus prior est substantia' exemplificat ipse: ut vir puero et homo spermate; et conclusionem sic intellectam ibi probat quia gratia actus tanquam finis sunt alia ordinata ad actum, sicut declarat ibi in multis exemplis.

11. Similiter, auctoritates multae de fine ultimo et summe desiderabili qui est beatitudo, sive dicant de cognitione, sicut illa Augustini: "Visio est tota merces"; sive loquantur de dilectione, sicut *De Doctrina Christiana*: "summa merces est, ut ipso perfruamur". Saltem in hoc omnes conveniunt, quod finem ultimum et maxime desiderabilem dicunt esse operationem vel in operatione consistere.

[6] ARISTOT., *Metaph.* XII c.9 (1074b18-21).
[7] Ibid., IX c.8 (1050a3).
[8] AUGUST., *De Trin.* I c.13 n.31: PL 42,844.
[9] AUGUST., *De doctr. christ.* I c.32 n.35: PL 34,32.

12. *Prueba segunda, por la novedad de lo absoluto.*—En segundo lugar, la conclusión principal se prueba de la siguiente manera: La relación propiamente dicha no es nueva sin la novedad de un absoluto anterior en el sujeto o en el término. Pero la operación puede ser nueva sin la novedad de un absoluto en el operante o en el término. Luego la operación no es 'precisamente' relación en sentido propio. Luego es algo absoluto.

13. La mayor se prueba: 1) Por el Filósofo, quien, en el libro quinto de la *Física* [10], niega movimiento en la relación, y en el libro séptimo de la misma *Física* [11] afirma más expresamente que en la virtud y la malicia no hay alteración, porque son relaciones (*ad aliquid*): "Estas cosas que son relaciones (*ad aliquid*) no son generaciones, ni la generación y la alteración pertenecen de ningún modo a ellas." 2) Por la razón: La relación propiamente dicha sigue necesariamente a los extremos simultáneamente puestos; por eso no puede ser nueva sin novedad de alguno de los extremos.

14. Prueba de la primera parte de la menor: Lo que pasa de potencia accidental a acto no recibe una forma nueva anterior a la operación; de lo contrario, no hubiera estado previamente en potencia accidental, sino esencial. La segunda parte de la menor es manifiesta: Es obvio que nada absoluto adviene a lo visible cuando es visto en acto, ni a lo inteligible cuando es entendido en acto. Dígase otro tanto de los demás objetos.

12. *Probatur, secundo, ex novitate absoluti.*—Secundo, probatur conclusio principalis sic: Relatio proprie dicta non est nova sine novitate alicuius absoluti prioris, et hoc in subiecto vel in termino; operatio autem potest esse nova sine novitate cuiuscumque alterius prioris absoluti in ipso operante, sine etiam cuiuscumque alterius absoluti novitate in termino; igitur operatio non est praecise relatio, proprie accipiendo relationem; igitur, etc.

13. Maior probatur: Tum per Philosophum V *Physicorum*, ubi negat motum in ad aliquid, et expressius in VII ubi vult quod ad virtutem et malitiam non est alteratio, quia sunt ad aliquid: "Haec autem quae ad aliquid, neque generationes sunt, neque generatio est ipsorum, neque alteratio omnino". Haec ille. Tum per rationem: Quia relatio proprie dicta necessario sequitur extrema simul posita, et ita non potest esse nova sine novitate alicuius extremi.

14. Minor probatur, quantum ad primam partem: Quia illud quod exit de potentia accidentali ad actum non recipit aliquam formam novam priorem ipsa operatione, quia tunc non fuisset prius in potentia accidentali sed essentiali. Secunda pars minoris est manifesta; patet enim quod nihil absolutum advenit visibili quando videtur actu, nec intelligibili quando intelligitur actu; et consimiliter de aliis.

[10] ARISTOT., *Physic.* V c.2 (225b1-12).
[11] ARISTOT., *Physic.* VII c.3 (246b10-12).

15. *Prueba tercera, por la distinción de la relación y el fundamento.*—Tercera prueba de la conclusión principal: Toda relación real, una vez puesto el término, sigue o acompaña necesariamente a su fundamento próximo o a la razón próxima de fundar. Ahora bien, la relación al objeto no acompaña necesariamente a la potencia operativa. Luego la potencia no es la razón próxima de fundar tal relación. Luego, si se pone una relación actual del operante al objeto, es necesario asignarle como fundamento o como razón próxima de fundar algo posterior a la potencia, que sería cuasi medio entre la potencia y la relación. Parece que tal medio sólo puede ser la operación. Pero el fundamento próximo de la relación, o la razón próxima de fundarla, o es absoluto según las palabras del libro *De Trinitate* [12], "todo lo que se dice relativamente es algo además de la relación", o al menos no es 'precisamente' relación, cuyo fundamento o razón de fundar es. Luego la operación 'precisamente' no es relación del operante al objeto; y, por igual razón, la operación 'precisamente' no es relación.

16. *La operación no es respecto.*—De esta conclusión, así probada, se concluye ulteriormente lo intentado: Si la operación fuese 'precisamente' respecto, sería relación. El respecto que el Filósofo atribuye a la operación pertenece propiamente al género de relación, pertenece al tercer modo de los relativos, como consta claramente de la *Metafísica* [13]. Luego, no siendo lo operación 'pre-

[5] 15. *Probatur, tertio, ex distinctione relationis et fundamenti.*—Praeterea: Omnis relatio realis fundamentum suum proximum vel rationem fundandi proximam necessario consequitur vel concomitatur, et hoc, posito termino; nunc autem, ipsam potentiam operativam non necessario concomitatur relatio actualis ad obiectum; igitur ipsa potentia non est proxima ratio fundandi talem relationem. Igitur, si ponatur aliqua relatio actualis operantis ad obiectum, oporteret dare sibi pro fundamento vel ratione fundandi proxima aliquid posterius ipsa potentia, et quasi medium inter ipsam potentiam et illam relationem; tale quid non videtur posse poni nisi ipsa operatio; nunc autem, illud quod est proximum fundamentum relationis vel proxima ratio fundandi eam, aut est absolutum, iuxta illud VII *De Trinitate* cap.1: "Omne quod relative dicitur, est aliquid excepto relativo", aut saltem non est praecise illa relatio cuius est fundamentum vel ratio fundandi; igitur operatio non est praecise relatio operantis ad obiectum et, pari ratione, operatio non est praecise aliqua relatio.

16. *Concluditur ulterius: operatio non est respectus.*—Ex hac conclusione sic probata concluditur ulterius propositum sic: Si haec operatio esset praecise respectus, tunc esset relatio; quia respectus quem Philosophus concedit aliquo modo convenire operationi est proprie de genere relationis, et pertinet ad tertium modum relativorum, ut patet ex V *Metaphysicae*. Cum, igitur, operatio non sit praecise relatio, ut probant

[12] August., *De Trin.* VII c.1 n.2: PL 42,934.
[13] Aristot., *Metaph.* V c.15 (1020b30-33).

cisamente' relación, como lo prueban las razones aducidas [14], sí-guese que no es 'precisamente' respecto y que, por consiguiente, hay en ella una entidad absoluta —lo que era de probarse.

ARTICULO II

Cómo tal entidad absoluta lleva aneja una relación al objeto

17. *Tres puntos.*—En cuanto al segundo artículo principal hay que dilucidar tres puntos. Primero se arguye que en la operación hay necesariamente una relación real al objeto. En segundo lugar se explicará cómo debe entenderse ello. En tercer lugar se analizarán las razones aducidas en el primer punto para probarlo.

1. En la operación, dicen algunos, hay necesariamente una relación real al objeto

18. *Pruebas que aducen. Prueba primera, por la naturaleza de la perfección.*—El primer punto se suele mostrar con tres pruebas correspondientes a las tres aducidas en el artículo primero [15].

Prueba primera. Se basa en la naturaleza de la perfección, que fue el medio de la primera prueba del artículo anterior [16].

rationes iam positae, sequitur quod non sit praecise respectus; et, per consequens, est ibi aliqua entitas absoluta, quod est propositum in isto articulo.

ARTICULUS II

Qualiter illud absolutum habeat aliquam relationem ad obiectum sibi annexam

[6] 17. *Tria videnda.*—De secundo articulo principali, tria sunt videnda: Primo, arguitur quod in operatione necessario est aliqua relatio realis ad obiectum. Secundo, dicetur qualiter hoc sit intelligendum. Tertio, videbitur de rationibus ad istud probandum positis.

1. In operatione, dicitur, necessario est aliqua relatio realis ad obiectum

18. *Rationes quae adducuntur. Prima, sicut prius, ex ratione perfectionis.*—Primum ostenditur tripliciter, et hoc correspondenter triplici probationi positae in primo articulo.

Primo, ex ratione perfectionis, quae fuit medium in prima ratione, arguitur sic:

[14] Cf. *supra* n.8-15.
[15] Cf. ibid.
[16] Cf. *supra* n.8-11.

La última y suma perfección de la naturaleza operativa no puede darse sin relación real al objeto perfectísimo que por sí puede ser el término de la operación de tal naturaleza. Pero la operación es la perfección suma de tal naturaleza. Luego no puede darse sin relación real al objeto perfectísimo.

19. Prueba de la mayor: Si se dijera que la suma perfección de la naturaleza viva es algo absoluto, su sustancia misma sería su perfección suma, pues la sustancia, según Aristóteles[17], es más perfecta que cualquier accidente suyo. Por lo tanto, si se afirma que la bienaventuranza de la criatura es un accidente de la naturaleza beatificable y simultáneamente su perfección suma, tal afirmación no puede referirse a la perfección en cuanto es una entidad absoluta, sino 'precisamente' en cuanto conecta o une la criatura al fin simplemente último, es decir, al objeto extrínseco captado por tal accidente. Luego la razón formal por la que la bienaventuranza se dice perfección suma es la relación al objeto.

20. *Confirmación.*—Agustín[18], rechazando otras definiciones de la bienaventuranza, da como conclusiva y verdadera ésta: "Luego no es bienaventurado sino el que tiene todas las cosas que quiere y no quiere nada malo." Sobre esta base se arguye: Cuando hay predicación concreta *per se* del primer modo, se sigue que lo abstracto se predica de lo abstracto. Ello aparece claro de este ejemplo: Lo blanco es colorado *per se* primeramente y, por consiguiente, no lo es por razón del sujeto, sino por razón de la forma. Por eso es verídica la proposición 'la blancura es color'.

Ultima et summa perfectio naturae operativae non potest esse sine reali relatione ad obiectum perfectissimum, circa quod ipsa nata est operari; operatio autem est summa perfectio talis naturae; igitur etc.

19. Maior probatur: Quia si summa perfectio naturae vivae diceretur aliquid ut est ad se, ipsa substantia rei hoc modo esset summa perfectio, quia substantia est perfectior quocumque suo accidente, secundum Aristotelem VII *Metaphysicae*. Si igitur concedatur beatitudinem creaturae esse accidens illi naturae beatificabili, et cum hoc summam esse eius perfectionem, hoc non potest poni ut est aliquid ad se, sed praecise in quantum connectit sive coniungit fini ultimo simpliciter, scilicet obiecto extrinseco quod per ipsum attingitur. Ipsa igitur relatio ad ipsum obiectum est formalis ratio propter quam beatitudo dicitur summa perfectio.

[7] 20. *Confirmatur eadem ratio.*—Confirmatur hoc per illud Augustini XIII *De Trinitate* cap.5, ubi aliis definitionibus beatitudinis reprobatis concludit quasi pro vera definitione: "Beatus igitur non est, nisi qui habet omnia quae vult et nihil mali vult". Ex hoc arguitur: Quando in concretis est praedicatio per se primo modo, sequitur quod abstractum praedicatur de abstracto; patet in exemplo: album est coloratum per se primo et, per consequens, non ratione subiecti sed ratione

[17] Aristot., *Metaph.* VII c.1 (1028a34-1028b5).

[18] August., *De Trin.* XIII c.5 n.8: PL 42,1020.

luego, si la proposición 'el bienaventurado tiene todo el bien que quiere' es verdadera del primer modo, síguese que la bienaventuranza es —por así decirlo— la posesión de todo bien querido. Ahora bien, la posesión o el 'tener' importa *per se*, parece, relación.

21. *Prueba segunda, por la novedad de lo absoluto.*—Segunda prueba, basada en el segundo medio, o sea en la novedad de lo absoluto.

Puede darse mutación *per se* a una forma absoluta nueva. Pero no puede darse mutación *per se* a la operación, por ejemplo, a la intelección o a otra operación similar. Luego la operación no es forma absoluta.

22. Prueba de la mayor: La forma absoluta puede ser adquirida por el sujeto no sólo *per accidens*, es decir, cuando es adquirida otra cosa, sino también *per se*, con adquisición propia; pues puede suceder *per se* primeramente a su propia privación.

23. Prueba de la menor: El Filósofo [19] dice: "No hay alteración en la parte intelectual del alma, pues el que conoce se refiere máximamente a algo." Otras expresiones similares que pueden verse en el citado lugar, en la letra del Filósofo y en su comentario [20], parecen comprobar esta intención.

24. *Prueba tercera, por la distinción de la relación y el fundamento.*—Prueba tercera, basada en un tercer medio o en la distinción de la relación y el fundamento:

formae, et ideo haec est vera 'albedo est color'; igitur si haec est vera primo modo 'beatus habet quidquid bene vult', sequitur quod beatitudo est, ut ita dicam, habitio cuiuscumque bene voliti; nunc autem habitio vel 'habere' videtur per se importare relationem.

21. *Secunda, etiam sicut prius, ex novitate absoluti.*—Praeterea, iuxta secundum medium, scilicet de novitate absoluti, arguitur sic:

Ad formam absolutam novam potest esse per se mutatio; ad operationem, puta intelligere vel huiusmodi, non potest esse per se mutatio; igitur etc.

22. Maior probatur: Quia forma absoluta potest acquiri subiecto non tantum per accidens, scilicet ad acquisitionem alterius, sed per se propria acquisitione; quia potest primo per se succedere suae proprie privationi.

23. Minor probatur per Philosophum VII *Physicorum* dicentem: "Neque in intellectiva parte animae alteratio, sciens enim maxime ad aliquid dicitur"; et multa ibidem tam in littera Philosophi quam in commento videntur esse ad hanc intentionem.

24. *Tertia, iterum sicut prius, ex distinctione relationis et fundamenti.*—Praeterea, iuxta tertium medium, scilicet de distinctione relationis et fundamenti eius, arguitur sic:

[19] Aristot., *Physic.* VIII c.3 (247b2-4).
[20] Averroes, *Physic.* VII (I com.20).

El ente en cuya sustancia hay relación no es absoluto. Pero en la sustancia de un extremo (del medio) de los relativos del tercer modo hay relación, y la operación se refiere al objeto del tercer modo. Luego la operación no es absoluta.

25. Prueba de la mayor: Lo absoluto no incluye en su razón esencial lo relativo; de lo contrario, sería *per se* relativo por la relación incluida, y no sería *per se* relativo, sino absoluto, pues se dice ser absoluto.

26. La menor aparece evidente, dicen, por la afirmación del Comentador [21] de que en los relativos del tercer modo la relación solamente se da en la sustancia de uno de los extremos, por ejemplo, en el entendimiento, pero no en lo entendido o en lo inteligible: "La relación no se da en la sustancia de lo entendido como se da en la sustancia del entendimiento." Luego en los relativos del tercer modo se da relación en un extremo. En el mismo lugar expone las palabras del Filósofo: "lo mismo se diría dos veces", de este modo: El entendimiento no se refiere al inteligente, sino a lo entendido; de lo contrario, lo entendido se constituiría por el inteligente, y la verdad parece ser lo contrario. De otra suerte, algo constituiría a aquello por lo que es constituido. Al arguir que, si el entendimiento se refiriera al inteligente, sería constituido por él, entiende que el entendimiento es constituido por lo inteligible a que se refiere. Pero, si fuera algo absoluto en sí, no sería constituido por él.

In cuius substantia est relatio, illud non est aliquid absolutum; sed in tertio modo relativorum in substantia unius extremi, scilicet mensurati, est relatio; operatio enim refertur ad obiectum illo tertio modo. igitur etc.

25. Maior probatur: Quia absolutum non includit in sua ratione essentiali relativum; quia tunc esset per se ad alterum per illud respectum inclusum et esset per se non ad alterum sed ad se, quia ponitur absolutum.

26. Minor patet per Commentatorem V *Metaphysicae*, ubi vult quod in tertio modo relativorum relatio est in substantia alterius extremi tantum, sicut in ratione intellectus et non in ratione intellecti vel intelligibilis: "Relatio, inquit, non est in substantia intellecti, sicut est in substantia intellectus"; igitur etc. Ibi etiam istud verbum Philosophi, "idem bis diceretur", exponit sic: Intellectus non refertur ad intelligentem sed ad intellectum, quia, si ita esset, tunc intellectus constitueretur per intelligentem et videtur esse e converso; ex quo sequeretur quod illud quod constituitur per aliud constituat illud; sicut ipse arguit quod intellectus, si diceretur ad intelligentem constitueretur per ipsum, ita intelligit quod constituitur per intelligibile ad quod dicitur; non autem constitueretur per illud, si esset in se aliquod absolutum.

[21] AVERROES, *Metaph.* V (II com.20).

2. Cómo debe entenderse que la operación implica relación

27. *Distinción entre operación y operación.*—En cuanto al segundo problema [22] que debe resolverse en este artículo, cómo ha de entenderse que la operación implica relación, distingo entre operación y operación. Esta distinción es más manifiesta en el acto de conocer que en otros actos. Pero acaso cabe también en el acto de apetecer.

Hay algún conocimiento de lo existente *per se*; tal es el conocimiento que capta el objeto en su propia existencia actual. Ejemplo, la visión del color y, en general, toda sensación de los sentidos exteriores. Hay también conocimiento del objeto que no existe, o al menos del objeto que no se conoce sino abstrayendo de su existencia actual. Ejemplo, la imaginación del color. Cabe imaginar tanto cuando no existe como cuando existe.

28. Que una distinción similar cabe en el conocimiento intelectual puede probarse [23].

En primer lugar, es claro que puede darse conocimiento intelectual de lo no-existente. Pero puede darse también conocimiento intelectual de un objeto existente en cuanto tal. El bienaventurado tiene tal conocimiento del objeto beatífico. De otra suerte, alguien podría ser bienaventurado aunque, por imposible, no existiera el

2. Qualiter sit intelligendum in operatione esse necessario aliqua relatio realis ad obiectum

[8] 27. *De distinctione ponenda inter operationem et operationem.*—Circa secundum in isto articulo, distinguo de operatione; et est distinctio manifestior in actu cognoscendi, potest tamen poni forte in actu appetendi.

Aliqua ergo cognitio est per se exsistentis, sicut quae attingit obiectum in sua propria exsistentia actuali. Exemplum: de visione coloris et communiter in sensatione sensus exterioris. Aliqua etiam est cognitio obiecti, non ut exsistentis in se, sed vel obiectum non exsistit vel saltem illa cognitio non est eius ut actualiter exsistentis. Exemplum: ut imaginatio coloris, quia contingit imaginari rem quando non exsistit sicut quando exsistit.

28. Consimilis distinctio probari potest in cognitione intellectiva.

Hoc probatur, primo: Quia patet quod aliqua potest esse intellectio non exsistentis; aliqua etiam potest esse obiecti exsistentis ut exsistentis, quia talem habebit beatus de obiecto beatifico; alioquin posset aliquis esse beatus in obiecto, esto per impossibile ipsum non esset exsistens, de

[22] Cf. *supra* n.17.

[23] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.1 n.35 (II 23-24); d.2 n.139.394 (ibid., 210-211.352); d.3 n.95-98.41-44.61-64 (III 62-63.27-29.42-46); II d.3 q.3 n.6 (ed. Vivès XII 212-213); d.9 q.2 n.17 (ibid., 453); III d.14 q.3 n.4 (ed. Vivès XIV 524); IV d.10 q.8 n.5 (ed. Vivès XVII 285) d.45 q.2 n.12 (ed. Vivès XX 304-305).

objeto de su bienaventuranza, del que, se dice, tiene visión clara o facial porque su acto de conocer tiende a él en cuando presente en su existencia actual propia.

29. En segundo lugar, ello se prueba por esta razón: Todo lo que hay de perfecto en el conocimiento puede competer al conocimiento intelectual con más razón que al conocimiento sensitivo. Ahora bien, el poder captar realmente el objeto en sí —en el supuesto de que la potencia cognitiva no se envileciera por la imperfección del objeto— es perfección. Luego el entendimiento puede tener un acto por el que capta el objeto en su existencia real, al menos el objeto que es más noble o igualmente noble que él. Y, si se concede que nuestro entendimiento puede captar un objeto en cuanto existente en sí, por igual razón puede concederse que capta todo objeto de este modo, pues es potencial respecto de todo objeto inteligible.

30. *Dos objeciones contra esta distinción.*—Contra esta distinción se arguye doblemente:

Primero, nuestro entendimiento, al conocer, abstrae del aquí y ahora y, por igual razón, de toda condición del existente en cuanto tal. Luego la intelección del objeto en cuanto existente no le compete *per se*.

31. Segundo, si nuestro entendimiento puede tener estas dos intelecciones, por igual razón, un mismo objeto puede contener dos razones. Y, en tal caso, ¿cómo se distinguirían, no sólo en número —pues dos accidentes de la misma especie no pueden darse

quo dicitur habere claram visionem sive facialem, propter hoc quod actus eius cognoscendi tendit in illud ut in se praesens in propria exsistentia actuali.

29. Secundo, probatur idem: Quia quidquid est perfectionis in cognitione, magis potest competere cognitioni intellectivae quam sensitivae; nunc autem, posse attingere obiectum in se realiter perfectionis est, ubi non vilesceret potentia attingentis propter imperfectionem obiecti; ergo intellectus potest habere actum quo sic attingat obiectum in sua real exsistentia, saltem illud obiectum quod est nobilius tali intellectu ac aeque nobile. Et si concedatur de intellectu nostro, ipsum scilicet posse habere talem actum cognitionis quo attingat rem ut exsistentem in se, pari ratione potest hoc concedi de quocumque obiecto, quia intellectus noster est potentialis respectu cuiuscumque intelligibilis.

30. *Contra distinctionem obicitur dupliciter.*—Contra istam distinctionem arguitur:

Primo, per hoc quod intellectus noster in cognoscendo abstrahit a hic et nunc et, pari ratione, ab omni conditione exsistentis ut exsistentis igitur non competit sibi aliquid per se intelligere ut exsistens.

[9] 31. Praeterea: Si sint duae tales intellectiones possibiles intellectui nostro, tunc, pari ratione, eiusdem obiecti poterunt esse duae tales. Quaero tunc quomodo distinguerentur, non numero tantum, quia duo

en el mismo sujeto simultáneamente—, sino en especie —pues, sea que el acto de conocer reciba su especie de la potencia, sea que la reciba del objeto, como en el caso la potencia es la misma y el objeto es el mismo, no podrá ponerse diferencia específica?

32. *Respuesta a las objeciones. A la primera.*—Respuesta a la primera objeción [24]: La distinción que se hace comúnmente entre el conocimiento intelectual y el sensitivo de parte del objeto —es decir, entendemos lo universal, sentimos lo singular— y toda distinción correspondiente a ésta, no debe entenderse como distinción entre potencias opuestas en el mismo nivel (*ex aequo*) —como es la distinción entre la vista que ve colores y el oído que oye sonidos—, sino que debe entenderse como distinción entre una potencia cognitiva superior y otra subordinada a ella. Por consiguiente, debe entenderse en el sentido de que la potencia superior puede conocer un objeto... bajo una razón bajo la que la potencia inferior no lo puede conocer. Pero no al revés, en el sentido de que la potencia inferior pueda conocer un objeto bajo alguna razón objetiva de cognoscibilidad bajo la que la potencia superior no pueda conocerlo de modo más perfecto. Así puede concederse que el entendimiento puede conocer el objeto abstrayendo del aquí y ahora, porque lo conoce bajo su razón quiditativa absoluta, y que el sentido no lo puede conocer de este modo, porque es potencia limitada al conocimiento del objeto en cuanto existente. Sin embargo, no por ello está el entendimiento deter-

accidentia eiusdem speciei non possunt esse in eodem subiecto simul, nec specie, quia sive actus cognitionis accipiat speciem a potentia sive ab obiecto, cum hic sit eadem potentia et idem obiectum, non poterit poni differentia specifica?

32. *Ad ista. Ad primum.*—Ad primum illorum: Dici potest quod distinctio quae ponitur communiter inter cognitionem intellectivam et sensitivam ex parte obiecti, puta quod intelligimus universale, sentimus singulare, et quaecumque distinctio alia isti correspondens, non debet intelligi tanquam inter potentias disparatas ex aequo, sicut est distinctio visus in videndo colores ab auditu in audiendo sonos, sed debet intelligi distinctio intellectus a sensu sicut potentiae superioris cognitivae ab aliqua cognitiva subordinata sibi; et, per consequens, quod potentia superior potest cognoscere aliquod obiectum vel sub aliqua ratione quod obiectum vel sub qua ratione potentia inferior non potest cognoscere; non tamen e converso, quod inferior possit aliquod obiectum vel sub aliquia ratione cognoscere, quin superior possit etiam perfectiori modo obiectum illud cognoscere et sub eadem ratione cognoscibilitatis ex parte obiecti. Et sic potest concedi quod intellectus potest cognoscere obiectum non ut hic et nunc, quia sub ratione quiditativa absoluta; sensus autem non potest sic cognoscere obiectum, quia est virtus limitata ad cognoscendum ipsum sub ratione exsistentis. Sed non propter hoc intellectus determinatur ad

[24] Cf. *supra* n.30.

minado a conocer el objeto de modo opuesto; es indiferente a ambos tipos de conocimientos del objeto.

33. *A la segunda.*—Respuesta a la segunda objeción [25]. Puede concederse que hay dos conocimientos simultáneos del mismo objeto. No hay distinción de objetos como de esencia y existencia. Aunque entre éstas hay alguna distinción de objeto, no basta para la conclusión intentada. La existencia misma puede ser conocida con conocimiento abstractivo, puedo conocer la existencia del mismo modo que la esencia. Por lo tanto, el conocimiento universal y el conocimiento singular son específicamente distintos por razones formales motivas distintas. En el conocimiento intuitivo, la cosa en su existencia propia mueve *per se* objetivamente al entendimiento, mientras que en el conocimiento, lo que mueve *per se* al entendimiento es algo en que la cosa tiene ser cognoscible, o como en causa que la contiene virtualmente en cuanto cognoscible, o como en efecto, esto es, como en especie o similitud que contiene representativamente la cosa cuya similitud es.

34. *El primer tipo de conocimiento lleva aneja doble relación real.*—Supuesta esta distinción de dos actos de conocimiento [*], puede decirse que el primero, es decir, el de la cosa existente, lleva necesariamente aneja una relación real y actual al objeto. La razón es que no puede darse tal conocimiento si entre el cognos-

cognoscendum obiectum sub modo opposito, quia indifferens est ad cognoscendum ipsum sub utroque modo.

[10] 33. *Ad secundum.*—Ad secundum: Concedi potest quod sint duae cognitiones eiusdem obiecti simul, sic quod non distinguatur obiectum ab obiecto sicut essentia ab exsistentia; quia licet inter ista sit aliqua distinctio obiecti, tamen non sufficiens ad propositum; quia etiam ipsa exsistentia potest cognosci cognitione abstractiva, sicut enim essentiam sic exsistentiam possum intelligere, licet non sit realiter extra intellectum. Dicentur igitur cognitiones distinctae, et hoc secundum speciem, propter rationes formales motivas hinc inde; quia cognitione intuitiva res in propria exsistentia est per se motiva obiective, in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid in quo res habet esse cognoscibile, sive sit causa virtualiter continens rem ut cognoscibile, sive ut effectus, puta species vel similitudo repraesentative continens ipsum cuius est similitudo.

[11] 34. *Primus modus cognitionis annexam habet duplicem relationem realem.*—Ista distinctione actus cognoscendi supposita, potest dici quod primus, scilicet, qui est rei exsistentis, in se necessario habet annexam relationem realem et actualem ad ipsum obiectum; et ratio est, quia non potest esse talis cognitio nisi cognoscens habeat actualiter ad obiec-

[25] Cf. *supra* n.31.

[*] Cf. *supra* n.27.

cente y el objeto no hay la relación que necesariamente requiere extremos actuales y realmente distintos, y sigue necesariamente a la naturaleza de los extremos.

35. Pero en especial parece que en este caso hay doble relación actual. La una puede llamarse de medido o mejor de lo medible a la medida. La otra puede llamarse relación entre lo que une formalmente como medio y el término al que une, y esta relación de medio que une puede llamarse con nombre más especial relación de captación de otro ser como término o relación de tendencia a otro ser como a término.

36. Esta distinción de dos relaciones, es decir, de lo medible a la medida y de la tendencia al término, es, parece, suficientemente manifiesta, pues pueden separarse. Por ejemplo, en las esencias, la superior tiene razón de medida respecto de la inferior y, sin embargo, la inferior no tiene la relación de tendencia de que hablamos respecto de la superior. Parejamente, el acto de la voluntad o del entendimiento que causa totalmente el objeto tiene, parece, relación de tendencia —sea real o sólo de razón— respecto de dicho objeto en cuanto término de la intelección o de la volición, y, sin embargo, tal intelección o volición no tiene relación de medible, sino más bien de medida respecto del objeto.

37. De la primera relación, es decir, de la relación de medible, dice Aristóteles [27] que propiamente pertenece al tercer modo de los relativos. Aquí hay que notar que el que algo sea medido

tum talem habitudimen, quae necessario requirit extrema in actu et realiter distincta et quae etiam naturam extremorum necessario consequitur.

35. In speciali autem videtur esse duplex relatio actualis in isto actu ad obiectum. Una, potest dici relatio mensurati vel verius mensurabilis ad mensuram. Alia, potest dici relatio unientis formaliter in ratione medii ad terminum ad quem unit, et ista relatio medii unientis specialiori nomine potest dici relatio attingentiae alterius ut termini vel tendentiae in alterum ut in terminum.

36. Ista autem distinctio duarum relationum, scilicet mensurabilis ad mensuram et attingentiae ad terminum, satis videtur esse manifesta, quia utraque ab altera separari potest; sicut in essentiis, superior habet rationem mensurae respectu inferioris, nec tamen semper inferior habet respectu superioris relationem attingentiae, de qua loquimur; actus etiam voluntatis vel intellectus totaliter causantis obiectum videtur habere relationem tendentiae respectu eius ut termini intellectionis vel volitionis, sive ista relatio sit realis sive tantum rationis, non tamen talis intellectio vel volitio habet respectu talis obiecti relationem mensurabilis, sed magis relationem mensurae.

[12] 37. De prima relatione, scilicet mensurabilis, loquitur Aristoteles V *Metaphysicae*, quod illa proprie pertinet ad tertium modum relativorum. Ubi sciendum est quod aliquid mensurari est intellectum de eius

[27] ARISTOT., *Metaph.* V c.15 (1020b26-32).

significa que el entendimiento certifica de su cantidad determinada por otro ser —la medida—, de suerte que el ser medido importa relación al entendimiento que certifica y a la medida que causa la certeza. La primera relación no es real, como tampoco es real la relación de lo cognoscible a la ciencia. La segunda relación es de lo causado, no en el 'ser', sino en el 'ser conocido', a la causa de tal ser conocido, y esta relación es real de parte de la dependencia de lo causado respecto de la causa. Tal dependencia se basa en los extremos, no sólo en el acto del entendimiento que compara una cosa con otra. Sin embargo, porque esta relación de dependencia, no del conocimiento a su causa —que es real—, sino del objeto en cuanto conocido al objeto en cuanto aquello por lo que es conocido, es entre extremos en cuanto sólo tienen ser conocido, no en cuanto tienen ser real; no es una relación simplemente real. Con todo, no es tampoco relación de razón tan puramente como la relación de lo universal a lo singular o la relación de lo contradictorio a su opuesto. Pues Aristóteles no dice que la relación del tercer modo es de lo medido a la medida, sino de lo medible, es decir, de lo apto por naturaleza a ser medido, a la medida, es decir, a lo apto por naturaleza para medir.

38. Lo que puede entenderse de este modo: Como el ser medido actualmente dice dependencia actual en el 'ser conocido' —ello es obvio de lo dicho—, así el ser medible dice dependencia aptitudinal o potencial en el 'ser conocido', o dependencia en la cognoscibilidad. Pero todo objeto se halla respecto de la cognoscibilidad como se halla respecto de la entidad. Luego por medible

quantitate determinata per aliud certificari, ita quod mensurari importat respectum ad intellectum, cui fit certitudo, et ad mensuram, per quam fit certitudo. Prima non est realis, sicut nec scibilis ad scientiam. Secunda est causati, non in 'esse' sed in 'cognosci', ad causam in cognosci, et haec est relatio realis, quantum est ex parte dependentiae causati ad causam quae dependentia est ratione extremorum et non tantum per actus intellectus comparantis hoc ad illud. Tamen quia ista habitudo dependentiae non quidem ipsius cognitionis ad causam cognitionis, quae bene est realis, sed dependentiae obiecti ut cogniti, ad obiectum ut per quod cognoscitur est inter extrema, non ut habentia esse reale sed tantum ut habentia esse cognitum, ideo ista habitudo non est simpliciter realis. Nec tamen est ita pure relatio rationis, sicut est illa quae est universalis ad singulare vel illa quae est contradictorii ad contradictorium; quia Aristoteles non dicit relationem in tertio modo esse mensurati ad mensuram, sed esse mensurabilis, hoc est, apti nati mensurari ad mensuram, hoc est, aptum natam mensurare.

38. Quod sic potest intelligi: sicut enim ex dictis patet, mensurari actualiter est actualiter pendere in 'cognosci', ita mensurabile dicit aptitudinalem vel potentialem dependentiam in 'cognosci', vel dicit dependentiam in cognoscibilitate. Unumquodque autem se habet ad cognoscibilitatem sicut se habet ad entitatem; igitur per mensurabile intelligitur illud sic

se entiende el substrato, que es la razón de la medibilidad de un objeto. Y tal substrato es una entidad causada o participada, de la misma manera que, en el tercer modo de los relativos, el que algo se refiera como medible a la medida significa que se refiere, como dependiente en entidad, al ser de cuya entidad participa. Y esta relación, en este tercer modo, es simplemente real de parte de lo medible, que es ente por participación o por imitación respecto del ser del que participa.

39. Ulteriormente cabe decir al caso. Como un ser puede participar de la perfección de otro, el acto de conocer participativamente se halla respecto del objeto como la similitud se halla respecto del ser cuya similitud es. No hablo de la similitud por comunicación de la misma forma, como es la similitud de lo blanco a lo blanco, sino de la similitud por imitación, cual es la de lo ideado a la idea.

40. *El segundo tipo de conocimiento —el abstractivo— tiene una relación real potencial al objeto. Puede tener otra relación de razón.*—El segundo acto de conocer [28], es decir, el que no es necesariamente de lo existente en cuanto tal, no tiene necesariamente relación actual al objeto, pues la relación real actual requiere *per se* término real y actual. Sin embargo, puede afirmarse que este segundo acto tiene relación real potencial al objeto, la primera relación de que se habló en el miembro precedente [29], es decir, la relación de medible o de dependencia. Pero no tiene la segunda relación, es decir, la de unión o de captación. Este co-

stratum ratione cuius hoc est mensurabile; et illud est entitas causata vel participata, ut sic, in tertio modo relativorum, per hoc quod est aliquid dici ut mensurabile ad mensuram, intelligitur dici tanquam dependens in entitate ad illud a quo participat entitatem, ut sic sit relatio simpliciter realis ex parte mensurabilis in tertio hoc modo; quia illud intelligitur ens per participationem vel imitationem respectu alterius.

39. Ulterius ad propositum: Cum aliquid possit multipliciter participare perfectionem ab alio, actus cognoscendi sic participative se habet respectu obiecti sicut similitudo respectu cuius est. Non dico similitudo per communicationem eiusdem formae, sicut est albi ad album, sed similitudo per imitationem, sicut est ideati ad ideam.

[13] 40. *Secundus modus cognitionis annexam habet relationem realem potentialem ad obiectum et potest habere aliam relationem rationis.* Secundus actus cognoscendi, qui scilicet non est necessario exsistentis, ut exsistentis, non necessario habet relationem actualem ad obiectum, quia relatio realis actualis (non) requirit per se terminum realem et actualem; tamen iste secundus actus potest poni habere ad obiectum relationem realem potentialem; et hoc primam de qua in praecedenti membro dictum est, scilicet mensurabilis vel dependentiae, non autem secundam, scilicet unio-

[28] Cf. *supra* n.27.

[29] Cf. *supra* n.35[13].

nocimiento puede tener también relación actual de razón, pero requiere necesariamente la otra, la relación real, para que sea conocimiento del objeto.

41. *Cuatro puntos que declarar. Primero.*—Por lo tanto, hay que declarar cuatro puntos:

Primero: El conocimiento abstracto tiene relación real potencial y aptitudinal, es decir, relación de lo medible al objeto, incluso no existente. Prueba: Lo que tiene relación actual al término existente, en cuanto depende de sí, se halla siempre uniformemente respecto de él, tiene relación aptitudinal a tal término cuando éste no existe. La operación es tal, pues es medible por el objeto, es decir, es entitativamente apto por naturaleza para depender del objeto y con la dependencia especial propia de la semejanza por imitación o por participación respecto del ser cuya semejanza es. Todas estas condiciones se darían en acto por parte del fundamento si el término existiese en acto.

42. *Segundo punto.*—Punto segundo. La relación, real o aptitudinal, de tendencia al término, no compete al conocimiento abstracto. No conviene al fundamento de sí ni le competería en acto si el término se diera actualmente, pues el término, en cuanto existente en acto, no es naturalmente apto para ser captado por tal acto.

nis vel attingentiae. Potest etiam ista cognitio habere ad obiectum relationem rationis actualem, sed illam necessario requirit ad hoc quod sit ipsius obiecti.

41. *Quatuor declaranda. Primum.*—Sunt ergo hic quatuor declaranda:

Primum, quod cognitio abstractiva habet relationem realem potentialem et aptitudinalem, scilicet mensurabilis ad obiectum, etiam non exsistens. Hoc probatur: Quia illud quod habet relationem actualem ad terminum exsistentem, et quantum est ex parte sui semper uniformiter se habet ad illum, habet relationem aptitudinalem ad illum terminum, quando non est exsistens; operatio est huiusmodi, quia est aliquid mensurabile per obiectum, hoc est, aptum natum in entitate sua dependere ad obiectum, hoc in speciali tali dependentia qualis est eius quod est similitudo per imitationem vel participationem ad illud cuius est similitudo. Haec omnia quantum est ex parte fundamenti essent in actu, si terminus esset in actu.

[14] 42. *Secundum.*—Secundum, scilicet de relatione attingentiae ad terminum qui attingitur, potest dici quod cognitioni abstractivae non convenit talis relatio realis vel aptitudinalis. Probatur: Quia non convenit fundamento quantum est ex parte eius, nec sibi competeret in actu si terminus poneretur in actu, quia terminus non est natus per illum actum attingi ut actu exsistens.

43. *Tercer punto.*—Punto tercero. La relación de razón puede entenderse doblemente en el conocimiento abstracto.

Primer modo: Cuando el término no tiene ser en la realidad, sino sólo en el entendimiento, sólo puede darse relación de razón a él, pues la relación no puede tener ser más verdadero que su término. Ahora bien, sólo es necesario que el objeto que termina el conocimiento abstractivo tenga ser en el entendimiento. Luego sólo puede darse relación de razón a él.

44. Segundo modo de entender la relación de razón en el conocimiento abstractivo. El acto de entender abstractivamente el objeto puede ser conocido por un acto reflejo. Como tal intelección es semejanza natural del objeto mediante el objeto conocido, puede ser conocida por un acto reflejo. Y el entendimiento que conoce dicha intelección de este modo puede compararlo al objeto. Ahora bien, el objeto así comparado al acto del entendimiento, se refiere a él con relación de razón.

45. Hay una diferencia entre estas dos relaciones de razón [30]. La segunda relación, como puede ser de un objeto no existente, puede ser de un conocimiento no existente, con tal que tal conocimiento sea entendido y comparado por el entendimiento. La primera relación, por el contrario, sólo puede ser del acto existente y no del acto como de objeto conocido por otro acto reflejo ni comparado por el entendimiento. De esta diferencia se sigue otra, es decir, la segunda relación es de razón por parte de ambos extre-

43. *Tertium.*—Tertium, scilicet de relatione rationis in cognitione abstractiva, potest dupliciter intelligi:

Uno modo sic: Quando terminus non habet esse reale sed tantum esse in intellectu, tunc ad ipsum non potest esse nisi relatio rationis, quia non potest relatio verius habere esse quam terminus ad quem est; nunc obiectum quod terminat cognitionem abstractivam non oportet habere esse nisi in intellectu; igitur etc.

44. Alius, potest esse intellectus talis: Actus intelligendi obiectum abstractive potest intelligi actu reflexo; cum enim ista intellectio sit similitudo naturalis obiecti per obiectum cognitum, potest illa cognosci reflectendo, et intellectus sic cognoscens istam cognitionem potest comparare ipsam ad obiectum; ipsa autem sic comparata ad actum intellectus refertur relatione rationis.

[15] 45. Inter istas duas relationes rationis una est differentia: Nam secunda, sicut potest esse obiecti non exsistentis, sic potest esse cognitionis non exsistentis, si tamen illa cognitio sit intellecta et per intellectum comparata. Prima autem relatio non potest esse nisi actus exsistentis, et non ut obiecti cogniti per aliquem actum reflexum nec per intellectum comparati. Ex hac differentia sequitur alia, scilicet quod secunda relatio est rationis quantum est ex parte utriusque extremi; prima, quan-

[30] Cf. *supra* n.43-44.

mos; la primera es de razón de parte del objeto, pero es real de parte del acto, pues sigue, parece, a la naturaleza del acto y no sólo le compete como a objeto entendido o comparado.

46. Contra lo que precede se arguye: El ente real no requiere algo no real como consiguiente o concomitante a su naturaleza. Luego el acto real de conocer no tiene relación de razón que lo sigue por su naturaleza.

Respuesta: El objeto tiene ser conocido por el acto del conocimiento. Por lo tanto, a la naturaleza del acto puede seguir una relación al objeto en cuanto tiene tal ser.

47. *Cuarto punto.*—Punto cuarto. La relación de razón, es claro, acompaña necesariamente al conocimiento abstractivo. Es decir, la primera relación de razón [31], pues podría darse sin la segunda relación [32], como acto recto sin el consiguiente acto reflejo. Con más razón, el objeto podría terminar tal acto sin tener relación de razón a él. La segunda relación es causada contingentemente después del acto de la intelección recta. Luego no había en el objeto una razón necesaria de terminar tal acto.

3. Respuesta a los argumentos aducidos en el primer punto

48. *Respuesta al primero.*—En tercer lugar es necesario responder en este artículo a los argumentos aducidos en su primera parte [33], pues parece que son deficientes.

tum est ex parte obiecti, est rationis, quantum autem est ex parte actus est realis, quia videtur sequi naturam actus, et non tantum competere illi actui ut obiecto intellecto vel comparato.

46. Contra hoc: Ens reale non requirit tanquam ad naturam eius consequens vel concomitans aliquod non reale; igitur actus cognoscendi realis non habet relationem rationis consequentem ipsum ex natura sua.

Respondeo: Per actum cognitionis obiectum habet esse cognitum, et ideo potest naturam actus sequi aliqua habitudo, quae sit ad obiectum ut habens tale esse.

47. *Quartum.*—Ex hoc patet quartum, quomodo scilicet relatio rationis necessario concomitatur, quia hoc verum est de prima relatione rationis, nam sine secunda posset cognitio ipsa esse sicut actus rectus sine reflexo consequente; et multo magis posset obiectum terminare actum illum absque hoc quod haberet relationem rationis ad actum. Secunda contingenter causatur post actum intellectionis rectae; igitur non fuit in obiecto necessaria ratio terminandi illum actum.

3. Ad argumenta facta in prima parte huius articuli

[16] 48. *Ad primum.*—Nunc, tertio in isto articulo, respondendum est ad argumenta facta in prima parte huius articuli, pro quanto videntur minus includere.

[31] Cf. *supra* n.43.
[32] Cf. *supra* n.44.
[33] Cf. *supra* n.18-26.

Respuesta al primero [34]. Concedo que la operación que es la última perfección de la naturaleza operante lleva necesariamente aneja una relación. Es decir, si hablamos de la operación beatífica del hombre o del ángel, es necesariamente existente, pues, si consiste en conocimiento, es intuitivo, y si consiste en volición, acompaña necesariamente a la intuición. Pero a la afirmación de que tal operación es la última perfección 'precisamente' en cuanto une al objeto, respondo que la última perfección puede significar perfección suma, que es una *per se,* o una perfección integrada por dicha perfección suma y por todos los elementos necesariamente concomitantes.

49. Entendida la última perfección en el primer sentido, digo que la operación es tal perfección última y es simplemente más perfecta que todo elemento concomitante, incluso más que la relación importada formalmente por la conexión. Pues, si yo pudiera tener la operación del bienaventurado, sería bienaventurado sin la relación, pero no sería bienaventurado si tuviera la relación sin la operación.

50. Ello aparece claro de la bienaventuranza de Dios, que formalmente consiste en operación, según las palabras del Filósofo [35]: "Si no entiende, ¿qué hay en él de insigne y venerable? Se halla como si durmiera. Si entiende y no es su inteligencia —es decir, intelección actual— no es ciertamente la sustancia óptima." Y prueba la consecuencia: "Pues lo honorable que hay en él se debe al entender." Sin embargo, su bienaventuranza no requiere

Ad primum: Concedo quod operatio, quae est ultima perfectio naturae operantis, necessario habet annexam relationem; puta, si loquamur de operatione beatifica hominis vel angeli, illa necessario est exsistens, quia si sit cognitio, est intuitiva, si sit volitio, est necessario concomitans intuitionem. Sed cum dicitur quod ipsa est ultima perfectio praecise in quantum connectit cum obiecto, dico quod ultima perfectio potest intelligi vel aliqua summa perfectio per se una vel perfectio integrata ex illa et omnibus necessario concomitantibus.

49. Primo modo, dico quod operatio est ultima perfectio, et est simpliciter perfectior quocumque concomitante ipsam, etiam illa relatione quam formaliter importat connexio; quia si possem habere operationem beati sine illa relatione essem beatus, non autem essem beatus si haberem relationem sine operatione.

50. Istud patet de beatitudine Dei, quae formaliter consistit in operatione, secundum illud Philosophi XII *Metaphysicae,* ubi de eo loquens ait: "Si non intelligat, quid est insigne et venerabile? sed se habet quemadmodum si dormiens; sive intelligit, et non est hoc quod sua intelligentia", scilicet actualis intellectio, "non est utique optima substantia"; et probat consequentiam, "per intelligere enim ei honorabile inest". Et tamen beatitudo eius non requirit relationem rationis inter operationem et obiectum, quia etsi possit intellectus eius comparare actum

[34] Cf. *supra* n.18-19.
[35] Aristot., *Metaph.* XII c.9 (1074b17-18).

relación de razón entre la operación y el objeto. Aunque su entendimiento pueda comparar su acto al objeto, tal comparación o relación de razón no va incluida en la operación, que por sí es beatífica. Pues no parece más razonable que Dios sea formalmente feliz por una operación que incluye relación de razón, que el que la bienaventuranza del ángel incluya semejante relación [36].

51. Ahora bien, la bienaventuranza creada necesariamente requiere relación, pero no una relación de razón, sino real, al objeto, porque no puede tener mayor unidad con el objeto que la unidad de relación. La operación de Dios, por el contrario, tiene unidad e identidad verdadera con el objeto. Por eso no requiere ninguna relación para que ella, sola y absoluta, sea plenamente bienaventurada.

52. Aparece, pues, clara una excelencia de la bienaventuranza divina sobre la creada. La divina, en cuanto absoluta, es plenamente el último bien; la creada, en cambio, sólo es el último bien con una relación aneja. Por lo tanto, cuando se dice que es la última perfección 'precisamente' en cuanto une con el objeto, esta reduplicación puede referirse a la relación o al fundamento próximo. Entendida del primer modo, hay que negarla, porque no es la última perfección por la razón formal de la relación. Entendida del segundo modo, hay que conceder que, en cuanto une, es decir, en cuanto es fundamento próximo de la unión, es la perfección última.

suum ad obiectum, tamen ista comparatio sive relatio rationis non includitur in ipsa operatione, quae operatio, secundum se, est beatifica; non enim videtur rationabile quod magis Deus sit beatus formaliter aliqua operatione includente relationem rationis, quam beatitudo angeli includa aliquam talem relationem.

51. Beatitudo tamen creata necessario requirit relationem ad obiectum, sed realem, et hoc quia non potest habere maiorem unitatem cum obiecto quam unitatem relationis. Operatio autem Dei habet cum obiecto veram unitatem et identitatem, et ideo ibi nulla requiritur relatio ad hoc ut ipsa sola et absoluta sit plene beatifica.

[17] 52. In hoc patet una excellentia beatitudinis divinae super creatam, quia illa, ut absoluta, est plene ultimum bonum eius; beatitudo creata non est ultimum, nisi cum relatione annexa. Quando, igitur, dicitur quod est ultima perfectio inquantum praecise connectit cum obiecto, reduplicatio ista potest intelligi fieri vel ratione relationis vel ratione fundamenti proximi. Primo, negandum est, quia ipsa formalis ratio relationis non est sibi ratio essendi ultimam perfectionem. Secundo modo, concedendum est quod inquantum connectit, hoc est, inquantum est fundamentum proximum connectens, sic est perfectio ultima.

[36] ... bienaventuranza de Dios ... ángel.

53. Por la misma razón aparece clara la respuesta a la confirmación [37]: "Bienaventurado es el que tiene todas las cosas que quiere y no quiere nada malo" [38]. Si 'tener' importa relación, es una descripción por elementos concomitantes de la operación beatífica, o el término 'bienaventuranza' no importa 'precisamente' algo absoluto, sino con relación al objeto. Pero si 'tener' significa por sí operación, porque es 'tenido' el objeto, según el dicho de Agustín [39], "tener a Dios no es otra cosa que conocer", en tal caso el tener el objeto beatífico no importa *per se* relación; ésta sólo lo acompaña.

54. *Objeciones y respuestas.*—Contra lo precedente se arguye: No hay contradicción en que lo absoluto sea separado de la relación, como lo anterior puede ser separado de lo posterior, sobre todo cuando no hay relación de dependencia esencial. Luego, si la operación beatífica es absoluta, por potencia divina, podría ser separada de la relación, y, en esta suposición, uno sería bienaventurado sin conexión con el objeto.

55. Además, lo posterior en generación es más perfecto, según el Filósofo [40]. Pero, si la relación es distinta de la operación absoluta, es posterior a ella en generación. Luego es más perfecta.

56. Busca la respuesta a la primera en otro lugar [41].

53. Per idem patet ad illam confirmationem: 'Beatus est, qui habet', etcetera. Si enim 'habere' intelligatur ibi importare relationem, tunc vel est descriptio per illud quod necessario concomitatur operationem beatificam vel hoc nomen 'beatitudo' non importat praecise absolutum, sed cum respectu ad obiectum. Si autem per se 'habere' intelligatur operatio qua obiectum habetur, iuxta illud Augustini *83 Quaestionum* quaestione 35, "habere Deum nihil aliud est, nisi nosse", tunc habere beatificum non importat per se relationem, sed illa tantummodo concomitatur.

54. *Instantiae contra hoc solvuntur.*—Contra hoc: Non est contradictio absolutum separari a relatione, sicut prius a posteriori, et maxime quando non est relatio dependentiae essentialis; igitur, si operatio beatifica sit absoluta, posset per potentiam divinam separari a relatione illa, et tunc esset beatus, non tamen connectens obiecto.

[18] 55. Praeterea: Posterius generatione est perfectius, secundum Philosophum IX *Metaphysicae*; sed relatio, si est aliud ab operatione absoluta, est posterior generatione; igitur etc.

56. Ad primum, alibi.

[37] Cf. *supra* n.20.
[38] Cf. *supra* nota 18.
[39] AUGUST., *De diversis quaest.* 83 q.35 n.1: PL 40,24.
[40] ARISTOT., *Metaph.* IX c.8 (1049b19-22.1050a3-5.1051a4-5).
[41] Sigue una adición: "Puede responderse como el Doctor responde también en *Ordinatio* IV d.49 q.3 [n.27-32 (ed. Vivès XXI 52-55)], que, si bien la beatitud no incluye esencialmente una relación de atingencia al objeto, la requiere necesariamente para ser bienaventuranza perfecta y completa. Por ello, quien tuviera dicha operación beatífica sin tal relación, no sería verdadera y completamente bienaventurado. Busca la respuesta a la segunda objeción en *Ordinatio* IV d.10 q.9 [n.5-6 (ed. Vivès XVII 303-304)] y también arriba, en la presente *cuestión*, en la distinción de la perfección última" [cf. n.49-50].

57. Respuesta a la segunda. La proposición del Filósofo [illegible] entenderse en el mismo orden. Si hay algo posterior en genero en otro orden o género, no es necesario que sea más perfe. De lo contrario, el accidente sería más perfecto que la fo sustancial. Ahora bien, sólo de este modo es la relación poste a lo absoluto, no le adviene en el mismo orden como comp mento propio, sino que, teniendo lo absoluto en sí completam tal perfección, consurge la relación.

58. *Respuesta al segundo argumento.*—Respuesta al segun argumento [42] tomado de la *Física* [43]. Parece que, según el Come tador [44], Aristóteles expresa tales conceptos, no como opini propia, sino como opinión de Platón. Pues al fin del comenta dice: "Aristóteles no quiere exponer en este lugar su opini propia, sino que intenta declarar la fuerza de esta opinión." sentencia parece ser también la que Agustín atribuye a Platón y a Aristóteles [46], es decir, la que dice que 'aprender' no es s 'recordar'. Pues Aristóteles dice [47]: "La adquisición original d conocimiento no es generación ni alteración..., pues uno devie cognoscente o inteligente cuando su alma se aquieta y para como cuando surge del sueño." El Comentador expone —en otr traducción aparece la misma sentencia— que el alma no se alte

57. Ad secundum: Illa propositio Philosophi debet intelligi pro dendo in eodem ordine; quia si in alio ordine vel genere sit aliqu posterius generatione, non oporteret quod sit perfectius; sic enim accide esset perfectius forma substantiali; et tantum isto modo est relatio pos rior absoluto; non enim in eodem ordine advenit tanquam propriu complementum absoluti, sed absoluto in se habente propriam perfectione completam, ex illa perfectione consurgit relatio.

[19] 58. *Ad secundum.*—Ad secundum argumentum quod accip tur ex VII *Physicorum*: Si diceretur quod Aristoteles omnia illa di non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem Platon videtur posse haberi ex Commentatore, ubi in fine commenti: "Aristo teles, inquit, intelligit in hoc loco, non quod haec sit opinio eius, s intendit declarare vim opinionis huius". Haec ille. Sententia etiam i videtur illa quam imponit Augustinus Platoni in XII *De Trinitate* Aristoteli I *Posteriorum*, scilicet quod 'addiscere' non sit nisi 'reminis cait enim sic: "Acquirere cognitionem in principio, non est generat neque alteratio, hoc enim fit sciens et intelligens, quando anima e quiescit et firmatur, quemadmodum quando surgit a somno". Et Commen tator exponit, et in alia translatione apparet illa eadem sententia, qu

[42] Cf. *supra* n.21-23.

[43] ARISTOT., *Physic.* VII c.3 (247b2-4).

[44] AVERROES, *Physic.* VII (I com. 20).

[45] AUGUST., *De Trin.* XII c.15 n.24-25: PL 42,1011-12.

[46] ARISTOT., *Anal. post.* I c.21 (67a22); *Topic.* II c.4 (111b27-31); AVERROES, in h.l. (com.2-4).

[47] ARISTOT., *Physic.* VII c.3 (247b10-18).

en la adquisición primera de la ciencia, como tampoco cambia cuando, después del impedimento del sueño o de la borrachera, puede usar la ciencia que antes no pudo.

59. Sin embargo, cabe decir de otro modo que, si Aristóteles expuso estas cosas como opinión propia, no afirmó que el movimiento y la mutación abocan *per se* a una forma, sino a la que puede adquirirse con adquisición propia. Por eso no afirmó que hay movimiento que termina en una forma que —como la relación— sólo se adquiere adquirida otra. Es decir, en el citado lugar quiere decir que no hay alteración en las cualidades que resultan de la alteración de otros elementos; es decir, la alteración tiene lugar en otros: "Aunque bien puede ser que para la producción de algo sea necesaria alguna modificación del material por densificación o dilatación, o calefacción o enfriamiento, sufren modificación cuantitativa" [48]. Después dice [49]: "Así las excelencias corporales como la salud... las atribuimos a la mezcla de humores cálidos y frígidos en proporción debida —en relación mutua y al ambiente—." Por eso la salud no es el término propio de una alteración, sino que otra alteración termina en un grado de calor o frío que es proporcionado a otras cualidades; así se tiene la salud. Ahora bien, si ello, es decir, que la ciencia o la consideración en acto es sólo relación, fuera manifiesto, aparecería suficientemente claro que, según la intención de Aristóteles, no hay mutación o alteración a ella. Pero se probó en el artículo primero [50] que la operación no es sólo relación, y por igual o mayor razón tampoco el hábito de ciencia es sólo relación.

non mutatur anima in prima acceptione scientiae, sicut nec mutatur quando, post impedimentum somni vel ebrietatis, potest uti scientia, qua prius non potuit uti.

59. Tamen, potest aliter dici quod si Aristoteles ista dixerit secundum propriam opinionem, hoc fuit quod motum et mutationem non dixit per se esse ad aliquam formam, nisi quae potest propria acquisitione acquiri; et ideo ad nullam formam dixit esse motum, quae tantum acquiritur alia acquisita, sicut est de relatione. Unde vult ibi quod in qualitatibus illis non est alteratio quae fiunt cum quaedam alterantur, hoc est alteratio fit in aliis: "densata enim, aut rarefacta", etc.; et post: "sicut sanitas frigidorum et calidorum commensuratio quaedam est"; et ideo sanitas non est proprius terminus alicuius alterationis, sed aliqua alia alteratio terminatur ad aliquem gradum calidi vel frigidi, et tunc ipsum est commensuratum aliis qualitatibus corporis, et sic est sanitas. Si autem hoc esset manifestum, scilicet quod scientia vel actu considerare esset sola relatio, satis pateret quod secundum intentionem Aristotelis ad illam non esset mutatio vel alteratio; sed probatum est in primo articulo quod operatio non est sola relatio et pari ratione vel maiori nec habitus scientiae.

[48] Ibid., 246a2-10.
[49] Ibid.
[50] Cf. *supra* n.8ss.

60. Parece, pues, que hay que añadir ulteriormente que Aristóteles sólo concede que la alteración es a una cualidad que puede ser adquirida primeramente, es decir, a la que no sólo no sigue *per accidens* a la forma inducida, como sigue la relación, sino que tampoco sigue necesariamente a la inducción de una forma anterior. Su conclusión, pues, sólo es verdadera de la alteración inmediata al primer alterante en un orden determinado. Por lo tanto, respecto de la ciencia o de la consideración, no hay ninguna alteración inmediata al primer alterante en tal orden. El primer alterante es el objeto extrínseco, y el conocimiento no es causado inmediatamente en el entendimiento por el objeto en cuanto existe fuera, sino por el objeto dentro. Entendemos cuando queremos, en cambio, no sentimos cuando queremos [51]. Es que para entender tenemos el objeto dentro, pero para sentir se requiere el objeto fuera.

61. Que Aristóteles habla de la alteración predicha se prueba. Poco antes concede que el sentido se altera, diciendo "Los mismos sentidos se alteran, pues padecen", su acción es movimiento en el "cuerpo, padeciendo algo el sentido". En el texto que nos ocupa, sin embargo, niega que la parte intelectiva sea alterada, y da como razón, parece, que el conocimiento intelectual no se recibe inmediatamente del objeto extrínseco, que es el primer alterante en este orden, sino mediante el conocimiento sensitivo. Por eso, para probar que no hay mutación a la ciencia, dice: "Es a través de la experiencia como los hombres adquieren la ciencia" [52]. Por lo tanto, en la expresión "el cognoscente se dice máximamente

[20] 60. Unde videtur aliquid ultra addendum, scilicet quod Aristoteles non concedit alterationem esse ad aliquam qualitatem, nisi quae potest primo acquiri, sic quod ipsa non tantum consequatur per accidens ad formam inductam, sicut relatio, sed nec eius inductio necessario sequatur inductionem alicuius formae prioris. Et tunc ista conclusio eius non est vera, nisi de alteratione immediata primo alterandi in illo ordine: et sic ad scientiam vel considerationem, non est aliqua alteratio immediata primo alteranti in illo ordine; quia primum tale est obiectum extra, cognitio autem in intellectu non immediate causatur ab obiecto ut extra, sed ab aliquo intra; quia intelligimus cum volumus, non autem sentimus cum volumus, II *De Anima*; quia ad intelligendum habemus obiectum intra, ad sentiendum requiritur obiectum extra.

[21] 61. Quod autem intelligat de tali alteratione, de qua dictum est, probatur: quia parum ante concedit sensum alterari, dicens: "et ipsi sensus alterantur, patiuntur enim", actio enim ipsorum motus est "per corpus, patiente aliquid sensu"; hic autem negat partem intellectivam alterari, et videtur assignare pro ratione quia notitia intellectiva accipitur non immediate ab obiecto extra, quod est primum alterans in isto ordine, sed mediante cognitione sensitiva; unde ad probandum quod nulla mutatio est ad scientiam, ait: "Ex ea enim quae est secundum partem

[51] ARISTOT., *De anima* II c.5 (417b24).
[52] ARISTOT., *Metaph.* I c.1 (981a5).

a otro", por 'otro' debe entenderse el objeto dentro y no inmediatamente el objeto fuera, que es el primer alterante. Esta conclusión, entendida particularmente de la alteración primera, basta para lo que en el citado lugar pretende, pues su intento es probar inductivamente, analizando los movimientos singulares, la conclusión de que el motor y el movido son simultáneos. Y parece que en las alteraciones en especial tropieza con cualidades que no son inducidas inmediatamente por el primer alterante, pues en ellas lo alterado, aunque sea simultáneo con el alterante próximo, no es simultáneo con el primer alterante en dicho orden, en el que es más manifiesto.

62. De un tercer modo puede decirse que las palabras de Aristóteles [53] deben entenderse de la alteración que es movimiento. O, si habla de la alteración indivisible, se refiere a la mutación terminativa o continuativa del movimiento, o al menos a la que es de un sujeto móvil o mutable por la acción de un agente natural. Ninguna de estas condiciones se da en la parte intelectiva, que es indivisible y, por lo tanto, no es receptiva del movimiento, que exige un sujeto divisible. Además, siendo indivisible, no está localmente presente en ningún agente natural, pues no ocupa lugar, mientras el agente físico sólo es activo en un paciente que le es localmente presente. El sentido, sin embargo, puede decirse que se altera por lo opuesto, porque recibe un compuesto que es cuantitativo y lo recibe por la acción de un agente natural al que está localmente presente.

experientiae, universalem accepimus scientiam"; et sic illud verbum ibidem "sciens maxime ad aliquid dicitur", debet intelligi sic "ad aliquid", id est, ad obiectum intra, et non immediate ad obiectum extra, quod est primum alterans. Et ista conclusio, sic particulariter intellecta de alteratione prima, sufficit ad propositum suum ibi, quia conclusionem illam, scilicet quod movens et motum simul sunt, intendit probare inductive in singulis motibus; et specialiter in alterationibus, videtur habere instantiam de illis qualitatibus quae non immediate inducuntur a primo alterante, quia ibi alteratum, etsi simul sit cum proximo alterante, non tamen cum primo in illo ordine, de quo manifestius est quod ipsum sit alterans.

62. Tertio modo, posset dici quod dictum Aristotelis est intelligendum de alteratione quae est motus; vel, si est indivisibilis, est mutatio terminativa vel continuativa motus vel, saltem, quae est subiecti mobilis vel mutabilis et ab aliquo agente naturali. Nullum istorum invenitur in parte intellectiva, quia ipsa est indivisibilis et ita non susceptiva motus qui requirit subiectum divisibile; ipsa etiam quia indivisibilis, ideo non est localiter praesens alicui agenti naturali, quia non replet locum; agens autem physicum non est activum nisi in passivum sibi localiter praesens. Sensus autem, per oppositum, potest dici alterari, et quia ibi compositum quantum recipit, et quia ab agente naturali cui est localiter praesens.

[53] Cf. *supra* nota 19.

63. Este tercer modo parece suficientemente verdadero, pe no se compadece con el texto de Aristóteles en el citado lugar

64. *Respuesta al tercer argumento.*—Respuesta al tercer gumento [55]. En el tercer modo de los relativos se concede que relación se da solamente en la sustancia de un extremo, como e los dos primeros modos se concede que la relación se da en sustancia de ambos extremos. Por eso el Comentador [56] dice e dicho lugar: "La relación es de dos modos: O se da en la su tancia de ambos extremos relacionados, o en la sustancia de un sólo." Ahora bien, en los dos primeros modos, la relación no incluye esencialmente en ambos extremos, sino que ambos son de sí absolutos. Sin embargo, se dice que la relación se da en sustancia de ambos extremos como en fundamento próximo o en razón de fundar y, por lo tanto, en el tercer modo sólo se da en la sustancia de un extremo.

65. Esto aparece más claramente en otra traducción, en que se dice: 'Todos los relativos (*ad aliquid*) según número potencia, es decir, de los dos modos primero y segundo, son *ad aliquid*; lo que es de otro se dice de ellos, porque el uno *es al* otro Pero lo medible, sensible e intelectual se dicen relativos porque distintos objetos se refieren a él." Quiere decir que lo relativo de los dos primeros modos se refiere *per se* a otro, no sólo porque

63. Istud tertium dictum videtur satis verum, sed non videtur poss haberi ex textu Aristotelis ibi.

[22] 64. *Ad tertium.*—Ad tertium: Potest dici quod in tertio mod relativorum sic conceditur relationem esse in substantia alterius extrem tantum, sicut in duobus primis modis conceditur relationem esse in sub stantia utriusque extremi. Unde dicit ibi Commentator: "relatio est duobu modis, aut relatio est in substantia utriusque extremi relati, aut in sub stantia alterius tantum". Nunc autem, in duobus primis modis non incl ditur relatio essentialiter in utroque extremo, imo utrumque secundum s est absolutum; sed dicitur ibi relatio esse in substantia utriusque extrem ut in fundamento proximo sive ratione fundandi, et sic in tertio modo e tantum in substantia alterius extremi.

65. Hoc planius habetur in alia translatione, ubi sic habetur: "S cundum numerum et potentiam dicta ad aliquid, hoc est, primo et s cundo modis, omnia sunt ad aliquid; eo quod ipsum quod est alter dicitur ipsum quidem, sed non eo quod aliud ad illud; mensurabile ve et sensibile et intellectuale, eo quod aliud ad ipsum dicitur, et alt dicuntur". Vult dicere quod relativum primis duobus modis per se dicit ad aliud, et non tantum eo quod aliud refertur ad ipsum. In tertio mod

[54] Cf. ibid.

[55] Cf. *supra* n.24-26.

[56] AVERROES, *Metaph.* V (II com. 20).

otro se refiere a él. En el tercer modo, sólo un extremo es *per se* el fundamento de la relación; el otro sólo se refiere a él porque es suyo.

66. Aquí cabe decir brevemente que la diferencia entre estos modos es ésta: En los primeros modos hay relación mutua, de suerte que en ambos extremos se da la razón de fundar una relación y la razón de terminar otra relación. En el tercer modo hay relación no-mutua, sólo en un extremo se da la razón de fundar la relación, mientras en el otro se da la razón de terminarla.

67. Lo que el Comentador [57] añade en el citado texto, es decir que "lo mismo se diría dos veces", etc., puede entenderse en el sentido de que cabe decir que algo es constituido por aquello de que depende esencialmente, así es constituido por lo que es su medida. Luego, si el entendimiento se refiere al inteligente como a su medida, estaría constituido por él de este modo. Pero el inteligente está constituido por el entendimiento como por su forma. Luego habrá círculo en las constituciones que constituyen del mismo modo. Y esto es imposible si ambos constituidos dependen *per se* del constituyente, pues no puede darse círculo en las dependencias *per se*. Es lo que parecen decir las palabras del Comentador en el citado lugar: "Lo mismo se diría dos veces, y, en tal caso, lo mismo sería la causa y causado." Sin embargo, la letra de Aristóteles en el citado lugar se expone más fácilmente según otra traducción. Pues, si el entendimiento se refiere al inteligente como a su medida y se refiere a lo inteligible como a su medida,

tantum unum extremum est per se fundamentum relationis; reliquum vero dicitur ad aliud, solum quia aliud est eius.

[23] 66. Hic, breviter, dici potest quod haec est differentia istorum: quia in primis duobus est relatio mutua, ita quod in utroque extremo est ratio fundandi relationem unam et ratio terminandi relationem aliam. In tertio modo est relatio non mutua, sed ratio fundandi relationem est tantum in uno extremo et in alio ratio terminandi eamdem.

67. Quod autem additur ibi de illo quod 'bis diceretur idem', etc. potest Commentator ibi sic intelligi: quod aliquid dicatur constitui per illud ad quod essentialiter dependet, licet illud non sit intrinsecum illi, et sic constituitur per illud quod est mensura eius. Si igitur intellectus diceretur ad intelligentem ut ad mensuram, constitueretur hoc modo per ipsum; sed intelligens constituitur per intellectum, ut per formam suam; igitur erit circulus in constitutionibus, licet non eodem modo constituendi, et hoc est impossibile, dum tamen utrumque constitutum dependeat per se a constituente, quia non potest esse circulus in per se dependentiis. Et hoc potest intelligi per illud dictum Commentatoris ibi: "idem diceretur bis, et tunc idem erit causa et causatum eiusdem". Sed facilius exponitur littera Aristotelis ibidem secundum aliam translationem; quia, si intellectus diceretur ad intelligentem ut ad mensuram et cum dicitur ad

[57] Cf. ibid.

el mismo entendimiento, en cuanto medible, se referiría dos veces a dos objetos como a medidas suyas —lo que es inconveniente tratándose de dos objetos opuestos. Es decir, es inconveniente que dos objetos semejantes sean medidas completas de lo mismo.

ARTICULO III

Si tal relación es esencial al acto

68. *Modos en que la relación puede hallarse respecto de lo absoluto.*—En cuanto al tercer artículo principal [58] digo que la relación puede hallarse respecto del absoluto de tres maneras: 1) Contingentemente y *per accidens,* como la similitud se halla respecto de la blancura; 2) necesariamente, como la relación de la criatura a Dios; 3) según identidad verdadera, como la relación personal divina respecto de la esencia. No parece que sea posible identidad más amplia que pueda llamarse propiamente identidad esencial. Pues ni la relación puede ser incluida esencialmente en lo absoluto —de lo contrario, lo mismo sería esencialmente absoluto (*ad se*) y esencialmente relativo (*ad aliquid*)— ni lo absoluto y lo relativo pueden ser incluidos en algo que fuera uno *per se,* del mismo género, y tuviera un concepto propio que fuera uno *per se,* del mismo género. La razón es que, como en las cosas no puede constituirse algo que es uno *per se* de principios distintos, si tales principios no se hallan entre sí como acto propio y potencia propia en el mismo género —ello

intelligibile ut ad mensuram, idem ut mensurabile erit bis dictum ad utrumque duorum ut ad mensuram, quod est inconveniens de duobus disparatis, scilicet quod utrumque sit complete mensura eiusdem.

ARTICULUS III

An relatio ad obiectum sit actui essentialis

[24] 68. *Quomodo se habent relatio et absolutum.*—De tertio articulo principali, dico quod relatio potest tripliciter se habere ad absolutum. Uno modo, contingenter et per accidens, ut similitudo ad albedinem. Alio modo, necessario, ut relatio creaturae ad Deum. Tertio modo, secundum veram identitatem, sicut in divinis relatio personalis se habet ad essentiam. Sed non videtur quod possibile sit amplior identitas quae proprie dicatur identitas essentialis; quia nec relatio potest essentialiter includi in absoluto, quia idem esset essentialiter ad se et essentialiter ad alterum; nec absolutum et relatio possunt includi in aliquo per se uno, sic per se uno quod sit unius generis et ipsius sit proprius conceptus per se unus et quod ipsum sit per se in uno genere, quia sicut in rebus non potest fieri unum per se ex distinctis, nisi illa se habeant sicut proprius actus et propria potentia in eodem genere, ut patet per Philosophum VIII *Metaphysicae,* sic

[58] Cf. *supra* n.7.

aparece claro por el Filósofo [59]—, así no puede darse algo que tiene un concepto *per se* y juntamente incluya elementos distintos *per se* si el concepto de uno de ellos no es *per se* potencial y el otro actual y determinante *per se* del elemento potencial. La relación y lo absoluto no pueden tener tales conceptos, es decir, dos conceptos, uno de los cuales fuera determinable *per se* y el otro determinante; pues, si un concepto abstracto es indiferente, puede ser contraído por un concepto absoluto hasta devenir determinadísimo bajo un género relativo. Luego ninguno es *per se* contrayente o determinativo del acto, porque cada uno sin el otro es naturalmente apto para tener un concepto determinadísimo en coordinación propia.

69. *Aplicación al caso. La relación no es esencial al acto.*— Aplicación al caso. En el acto de conocer —del que se inquiere en esta cuestión— hay una entidad absoluta, como se probó en el artículo primero [60]. Hay también una relación, como quedó probado en el artículo segundo [61]. En este último artículo [62] hemos concluido que lo absoluto y lo relativo no pueden constituir algo que es uno *per se*, o al menos que no pueden constituir algo que es uno *per se* en un género, es decir, que tenga un concepto *per se*.

70. De ello se sigue que el acto de conocer no es una entidad *per se* en un género, o no incluye *per se* las dos entidades que, como se ha probado [63], concurren en él. Pero fue probado, parece, en el artículo primero, sobre todo por la razón primera [64], que

non potest aliquid esse habens per se conceptum unum et cum hoc per se includens distincta, nisi conceptus unius sit per se potentialis et alterius actualis per se determinans illum potentialem; relatio et absolutum non possunt habere tales conceptus, quorum unus sit per se determinabilis et alius per se determinans; quia si aliquis conceptus abstractus sit indifferens, potest contrahi per conceptum absolutum quousque sit determinatissimus sub genere relativo; neuter igitur est per se contractivus vel determinativus alterius, quia uterque sine altero natus est habere conceptum determinatissimum in propria coordinatione.

69. *Ad propositum. Relatio non est essentialis actui.*—Ex his, ad propositum: In actu cognoscendi, de quo quaeritur, est aliqua entitas absoluta, ut probatum est in primo articulo; ibi etiam est aliqua relatio, ut probatum est in secundo articulo; et ex isto ultimo, habetur quod absolutum et relativum non possunt constituere aliquid per se unum, nec saltem unius generis, quod scilicet habeat conceptum per se unum.

70. Ex his sequitur quod actus cognoscendi vel non est aliquid per se unum unius generis vel non per se includit illa duo, quae probata sunt ibi concurrere. Videtur autem probatum in primo articulo quod essentiali-

[59] Aristot., *Metaph.* VII c.8 (1033b16-19); ibid., c.11 (1036b21-24); VIII c.6 (1045b20-21); véase también VIII c.1-6 (1042a-1045b).
[60] Cf. *supra* n.8-16.
[61] Cf. *supra* n.17ss.
[62] Cf. *supra* n.68.
[63] Cf. ibid.
[64] Cf. *supra* n.8-11.

incluye esencialmente una entidad absoluta. Luego tal acto es, parece, esencialmente relativo. O, si se dice que es un todo que incluye ambas entidades, hay que decir que no es un todo *per se* esencialmente relativo, sino un todo *per accidens* que incluye esencialmente la otra parte o entidad, como cabría decir impropiamente que el hombre blanco es esencialmente blanco. 'Impropiamente', porque nada esencial se dice propiamente de lo que no es en sí esencialmente uno, como nada verdadero puede decirse de lo que es en sí falso. Es falso en sí todo aquello cuyo concepto incluye contradicción; como es imposible, nada posible o que le sea posible puede predicarse de él. Análogamente en el caso, nada puede ser idéntico, con identidad verdadera o *per se*, a lo que no es uno *per se*.

71. *La operación pertenece al género de cualidad. Tres pruebas.*—Pero se preguntará: Suponiendo que la operación es una *per se* y, por lo tanto, de un género, ¿a qué género pertenece? Cabe responder que *per se* pertenece al género de cualidad.

Ello se prueba discurriendo por los diversos géneros. Es claro que no pertenece al género de sustancia ni a los demás géneros, exceptuados los de cualidad, relación y pasión. Ahora bien, no es relación, como se probó en el artículo primero [65]. Tampoco es acción o pasión.

Prueba primera, basada en un medio común que se usó en el artículo primero [66]: Como ninguna relación es la perfección últi-

ter includat absolutum, et praecipue in prima ratione; igitur videtur quod actus talis non sit essentialiter relativus, sicut per se includens relationem. Vel si dicatur quod est quoddam totum includens ambo illa, tunc non est aliquid per se unum essentialiter relativum, sed unum per accidens essentialiter includens alteram partem, sicut diceretur improprie quod homo albus est essentialiter albus; hoc enim improprie dicitur, quia nihil essentialiter proprie dicitur de eo quod non est in se aliquid unum essentialiter, sicut nihil potest esse verum de eo quod est in se falsum, sicut est illud cuius ratio includit repugnantia, quod, quia non est in se possibile, ideo nihil dicitur de ipso possibile vel sibi esse possibile; sic in proposito, quod non est per se unum, nihil potest ei esse vere vel per se idem.

[25] 71. *Operatio est in genere qualitatis, quod probatur tripliciter.* Sed quaeratur: Supponendo operationem esse per se unam, et per consequens unius generis, ad quod genus pertinebit? Potest dici quod per se est in genere qualitatis.

Hoc probatur discurrendo per genera. Patet quod non est in genere substantiae, et similiter de omnibus aliis generibus, praeter quam de qualitate, relatione et passione. Non est autem relatio, ut probatum est in primo articulo; nec actio nec passio.

Probo, primo, per medium commune, illud scilicet quod positum est

[65] Cf. *supra* n.8ss.
[66] Cf. supra n.8-9.

ma del agente o del operante, no lo es tampoco ninguna acción del género de acción y ninguna pasión del género de pasión. Pero la operación-conocimiento es la perfección última del agente u operante. Luego no es del género de acción o de pasión.

72. Segunda prueba: La acción es transmutación de otro en cuanto otro, como la potencia activa, según el Filósofo [67], "es un principio de transmutar a otro en cuanto otro". La pasión es también transmutación por otro en cuanto otro. Pero la operación de conocer o de apetecer no es transmutación de otro ni transmutación por otro. Lo que, aunque parezca manifiesto, puede probarse de este modo: La transmutación, tanto activa como pasiva, aboca necesariamente en un término que recibe ser por ella, pues el paciente, según su término formal, se halla de otra manera después de la transmutación. Ahora bien, la operación no se refiere a un término que recibe ser por ella, sino que simplemente tiene término *ad quem,* no lo produce ni lo educe de la potencia del paciente ni lo induce en él, sino que lo presupone. En cambio, toda acción del género de acción, o produce el término, o lo educe o induce. Más, por el hecho mismo de tal acción —como la generación o espiración— se pone en lo divino, su término, es decir, el supósito generado o espirado, recibe ser por ella.

73. Prueba tercera: El que actúa con acción del género de acción nunca deviene por ella simplemente más perfecto; al ac-

in primo articulo: quia sicut nulla relatio, ita nec ulla actio de genere actionis nec passio de genere passionis est perfectio ultima agentis vel operantis; haec operatio est perfectio, etc.

72. Praeterea: Actio est transmutatio alterius inquantum alterum, sicut potentia activa, secundum Philosophum V *Metaphysicae*: "est principium transmutandi aliud, in quantum aliud": passio etiam est transmutatio ab altero, inquantum alterum; operatio autem cognoscendi vel appetendi nec est transmutatio alterius, nec transmutatio ab altero. Quod, licet videatur esse manifestum, tamen probari potest: quia transmutatio tam activa quam passiva est necessario ad aliquem terminum accipientem esse illa transmutatione, quia, secundum terminum formalem, passum se habet aliter nunc quam prius. Operatio autem non est ad aliquem terminum accipientem esse per ipsam; imo eo modo quo habet terminum ad quem, nec est productiva termini ad quem nec eductiva de potentia passi nec inductiva in passum, sed praesupponit terminum. Omnis autem actio de genere actionis vel est productiva termini vel eductiva vel inductiva; imo eo ipso quo actio talis ponitur in divinis, puta generatio vel spiratio, per ipsam aliquis terminus accipit esse, scilicet suppositum genitum vel spiratum.

73. Tertio sic: Agens actione de genere actionis nunquam est simpliciter perfectius per illam, imo ex perfectione sua complete agit com-

[67] Aristot., *Metaph.* V c.12 (1019a15-20).

tuar posee su perfección completa y comunica perfección a otro. Ahora bien, la operación es simplemente perfección del operante.

Luego, por último, síguese que lo absoluto que se da en la operación es una entidad del género de cualidad.

74. *A qué especie del género de cualidad pertenece.*—Si se pregunta a qué especie del género de cualidad pertenece, cabe responder discurriendo por las diversas especies: Parece más razonable colocarla en la primera especie, pues no cabe colocarla en ninguna otra.

Que no pertenece a las especies segunda y cuarta es claro. Es igualmente manifiesto que no pertenece a la tercera si en ésta sólo entra la cualidad sensible, como parece que se afirma en los *Predicamentos* [68] y se implica en la *Física* [69].

Además, al parecer, se ponen en la primera especie todas las cualidades espirituales, ya tengan ser quieto —o hecho—, como los hábitos, ya sean *in fieri,* como las operaciones. A no ser que se dijera tal vez que las operaciones son pasiones espirituales [70] y pertenecen a la tercera especie de la cualidad, y que el Filósofo en el citado lugar mencionó las pasiones corporales por ser más manifiestas. En tal caso habría que concebir las operaciones como pasiones espirituales. Sin embargo, aunque puede distinguirse en el alma entre la operación propiamente dicha y la pasión, como la delectación o la tristeza en la voluntad —pues la operación tiende como a su término, mientras la pasión parte del sujeto como del término, como la tristeza de lo afectable por ella en la vo-

municando alteri perfectionem; nunc autem, operatio est perfectio simpliciter operantis.

Relinquitur, igitur, tandem, quod illud absolutum, quod est in operatione, sit aliquid de genere qualitatis.

74. *In qua specie qualitatis sit.*—Et si quaeratur in specie, uno modo potest dici quod, discurrendo per species illius generis, rationabilius videtur ponendum quod sit in prima specie, quia in nulla alia potest poni. Patet de secunda et de quarta; de tertia etiam patet, si in illa non sit nisi qualitas sensibilis, sicut videtur haberi in *Praedicamentis* et etiam quod videtur innui VII *Physicorum.*

In illa etiam prima specie videntur poni omnes qualitates spirituales, sive sint in esse quieto, sicut sunt habitus, sive in fieri, sicut sunt operationes. Nisi forte diceretur quod operationes pertinent ad tertiam speciem qualitatis, et quod sint passiones spirituales, et quod Philosophus mentionem ibi fecit expresse de passionibus corporalibus tanquam manifestioribus, et per illas debent intelligi passiones spirituales. Licet autem in anima sit distinguere operationem proprie dictam a passione, cuiusmodi est delectatio vel tristitia in voluntate (quia operatio tendit quasi in terminum operationis; passio autem quasi a termino in subiecto, sicut tristitia a tristabili

[68] Aristot., *Praedic.* c.8 (9a29-10b25).

[69] Aristot., *Physic.* VII c.3 (247b7-8).

[70] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d.15 q.un n.8ss (ed. Vivès XIV 372ss).

luntad—, con todo, la operación espiritual y la pasión convienen en que ambas son *in fieri* en el sujeto; por lo tanto, cabría decir que ambas son pasiones pertenecientes a la tercera especie.

Sea lo que fuere de esta cuestión de si pertenecen a la primera o a la tercera especie, parece probable al menos que la operación es del género de cualidad.

75. *Se objeta contra lo dicho con cuatro autoridades y dos razones.*—A lo dicho [71] se oponen al parecer las palabras del Filósofo [72] en la *Metafísica*: "En aquellas que no tienen otra operación que la acción existe la acción, como la visión en el vidente y la especulación en el especulante." Su intención es distinguir entre la acción transitiva y la acción inmanente. Luego en el citado lugar quiere decir que alguna acción es inmanente, y da los ejemplos de la visión y de la especulación, que son operaciones. Luego, según él, la operación es acción.

76. En segundo lugar, dice en *De anima* [73]: "El entender es cierto padecer."

77. En tercer lugar, en la *Etica* [74], escribe: "Aunque la delectación no sea una de las cualidades, no cabe decir que no es tampoco bien. Pues ni las operaciones de la virtud ni la felicidad son cualidades."

78. En cuarto lugar, en la *Física* [75], escribe: "El que sabe y conoce se refiere a algo." Respecto de este texto, el Comentador

in voluntate), tamen in hoc conveniunt spiritualis operatio et passio, quia utraque est in fieri in subiecto, et pro tanto utraque posset dici passio pertinens ad tertiam speciem.

Quidquid autem dicatur circa hoc de prima specie vel tertia, hoc saltem videtur probabile, quod operatio sit in genere qualitatis.

[26] 75. *Obicitur contra hoc quod operatio sit in genere qualitatis quadruplici auctoritate et duplicí ratione.*—Contra hoc videtur illud Philosophi IX *Metaphysicae*: "quorum, inquit, non est aliquod aliud opus praeter actionem, in istis exsistit actio, ut visio in vidente et speculatio in speculante". Haec ille. Intentio sua est distinguere inter actionem transeuntem et immanentem; vult igitur ibi quod aliqua actio sit immanens, sicut exemplificat de visione et speculatione, tamen constat quod istae sunt operationes; igitur operatio est actio, secundum eum.

76. Item, Philosophus III *De Anima*: "Intelligere quoddam pati est".

77. Item, X *Ethicorum* cap.2 dicit sic: "Non tamen si non qualitatum est delectatio, propter hoc neque bonorum. Neque enim virtutis operationes sunt qualitates, neque felicitas". Haec ibi.

78. Item, VII *Physicorum*: "Sciens et cognoscens dicuntur ad ali

[71] Cf. *supra* n.71-74.

[72] Aristot., *Metaph.* IX c.8 (1050a33-1050b).

[73] Aristot., *De anima* III c.4 (429b13-14.429b26).

[74] Aristot., *Ethica ad Nic.* X c.2 (1173a14-16).

[75] Aristot., *Physic.* VII c.3 (247b4-5).

dice: "Se considera más digno ser del capítulo de la relación que del capítulo de la cualidad."

79. Además, a lo dicho [76] pueden oponerse dos razones:

Primera: El absoluto no se distingue específicamente por algo extrínseco, sino por diferencia propia, que le es intrínseca y absoluta. Ahora bien, las operaciones se distinguen específicamente por los objetos específicamente distintos, pues las operaciones acerca de objetos específicamente distintos se distinguen más que las que son acerca de objetos de la misma especie. Pero estas operaciones, las que tienen objetos de la misma especie, se distinguen numéricamente. Luego aquéllas se distinguen más que numéricamente, es decir, se distinguen específicamente.

80. Segunda razón: La operación recibe o tiene perfección y nobleza propia del objeto. Ello parece suficientemente manifiesto; pero se prueba también por el texto de la *Etica* [77]: "Según todos, es óptima la operación del óptimamente dispuesto al más noble de los objetos que caen bajo ella", es decir, al objeto óptimo de tal operación [78].

81. *Respuesta a las objeciones. A la primera autoridad.*—Respuesta a las objeciones.

A la primera [79]. La operación tiene dos condiciones, en las que conviene con la acción. La primera es que siempre es *in fieri*, no en el sentido de que se hace sucesivamente —pues la operación es indivisible—, sino en el sentido de que se halla en depen-

quid"; ubi Commentator: "Dignius aestimatur esse de capite ad aliquid quam de qualitate".

79. Praeterea, per rationem:

Absolutum non distinguitur specifice per aliquid extrinsecum, sed per propriam differentiam intrinsecam sibi et absolutam; nunc autem, operationes distinguuntur specifice per obiecta distincta specie, quia operationes circa distincta specie magis distinguuntur quam operationes quae sunt circa obiecta eiusdem speciei, istae autem distinguuntur numero; igitur illae habent maiorem differentiam quam numeralem, et ita specificam.

80. Praeterea: Operatio habet propriam perfectionem et nobilitatem ab obiecto, ut videtur satis manifestum. Et probatur per illud X *Ethicorum* cap.4: "Secundum unumquodque optima est operatio optime dispositi ad potentissimum eorum, quae sunt sub ipsa", hoc est circa obiectum optimum talis operationis.

[27] 81. *Ad ista. Ad primam auctoritatem.*—Ad ista.

Ad primum: Operatio habet duas conditiones in quibus convenit cum actione. Prima est: Quod semper est in fieri, non dico successivo, quia operatio est indivisibilis, sed sic in fieri quod in continua dependentia ad

[76] Cf. *supra* n.71-74.
[77] Aristot., *Ethica ad Nic.* X c.4 (1174b17-20).
[78] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.1 n.65ss (II 49ss).
[79] Cf. *supra* n.75.

dencia continua de la misma causa bajo el mismo aspecto, como la dependencia de la cosa conservada respecto de la causa conservante, de la que se habló en la cuestión referente a esta materia [80]. La segunda condición es que la operación pasa al objeto como a término, aunque el objeto es presupuesto y no recibe ser por ella.

Por estas dos condiciones, la operación puede llamarse acción, y se expresa gramaticalmente por un verbo activo y se dice acto segundo [81]. Por lo tanto, la distinción de la acción así entendida en transitiva e inmanente no es distinción del género en sus especies, sino de la voz en sus significaciones. Pues la acción transitiva es verdadera acción del género de acción, mientras la acción inmanente es cualidad, y sólo equívocamente se dice acción por las condiciones predichas.

La acción del género de acción puede dividirse de otro modo en acción inmanente y transitiva, como lo superior se divide en sus inferiores [82]. La acción del género de acción no sólo es a la forma inducida por el movimiento en un paciente, distinto del agente, sino también a la forma inducida por mutación en el agente. Pues esta forma absoluta, que es nueva, es término de una acción propiamente dicha, por la cual recibe ser. Luego, cuando la forma que termina la acción está fuera del agente, la acción pasa; pero, cuando la forma queda en el agente, la acción es inmanente.

causam eamdem et secundum idem, sicut dependentia rei conservatae ad causam conservantem, de qua dictum est prius in quadam quaestione habita de ista materia. Secunda conditio est: Quod operatio transit in obiectum sicut in terminum, licet non accipiat esse per ipsam, quia praesuppositum in suo esse.

Et propter istas duas conditiones potest operatio dici actio, sicut propter istas significatur grammatice per verbum activum, et propter easdem dicitur operatio actus secundus. Et ita ista distinctio actionis sic intellecta in transeuntem et immanentem non est generis in species, sed vocis in significationes. Nam actio transiens est vera actio de genere actionis, actio immanens est qualitas, sed aequivoce dicitur actio propter conditiones praedictas.

Alio modo, potest actio de genere actionis dividi in actionem immanentem et transeuntem, sicut superius in inferiora. Nam, non solum ad formam inductam per motum in passum aliud ab agente est actio de genere actionis sed etiam ad formam inductam per mutationem in ipsomet agente. Illa enim forma absoluta, cum sit nova, est terminus alicuius actionis proprie dictae per quam accipit esse; quando igitur forma terminans actionem est extra ipsum agens, tunc actio illa transit; quando vero forma illa est in ipso agente, tunc actio est immanens.

[80] Cf. *supra*, *Quodl.* q.12.

[81] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.600-603 (III 354-356).

[82] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.524-527 (III 312-314); IV d.11 q.2 n.5 (ed. Vivès XVII 339).

82. La distinción de estos dos modos de entender la acción inmanente es clara. Lo que, según el primer sentido, se dice acción inmanente, en el segundo sentido se dice término de la acción inmanente. Y la acción —inmanente—, en el sentido segundo, la entendemos comúnmente por 'elicitar', como cuando decimos que la potencia elicita la operación, por 'decir', como cuando decimos que la memoria, o el supósito por la memoria, dice el verbo, y por 'espirar', como cuando decimos que por la voluntad alguien espira el amor.

83. Este segundo sentido de la distinción entre acción inmanente y transeúnte, aunque verdadero, no es según la intención del Filósofo, como lo es el primero; consta de sus palabras en la *Metafísica*[83]: "No tiene otra obra fuera de la acción." Llama obra a lo operado. Pero, además de la acción por la que es inducida o educida la operación, hay otra obra, es decir, un término del operante, la operación misma. Continúa en el mismo lugar: "En éstos existe la acción como la visión en el vidente." En este texto llama acción inmanente con suficiente explicitud a la visión, pero no a alguna otra acción cuyo término fuera la visión.

84. *Respuesta a la segunda autoridad.*—Respuesta a la segunda objeción[84]. Como el ser blanco es tener blancura como forma, así el sentir o ser sensitivo es tener sensación como forma. Por esta razón, si el objeto o Dios causara eficientemente la sensación, sólo se diría que siente el sentido que subjetivamente

82. Distinctio istorum duorum modorum intelligendi actionem immanentem, patet: Quia illud quod secundum primum intellectum dicitur actio immanens, hic dicitur terminus actionis immanentis, secundum alium intellectum; et quod in alio secundo intellectu dicitur actio, communiter intelligimus per hoc quod est 'elicere' quando dicimus quod potentia elicit operationem, et per hoc quod est 'dicere' quando dicimus quod memoria sive suppositum per memoriam dicit verbum, et per 'spirare' quando dicimus quod per voluntatem spirat quis amorem.

[28] 83. Iste secundus intellectus de ista distinctione actionis immanentis et transeuntis, licet sit verus, non tamen est de intentione Philosophi sicut primus, ut patet ex eo quod dicit IX *Metaphysicae*: "non est aliud opus praeter actionem"; opus vocat operatum; praeter autem illam actionem, qua inducitur vel educitur operatio, est aliquod opus, hoc est, terminus operantis, puta ipsamet operatio; et sequitur ibi: "In istis exsistit actio, ut visio in videnteˮ; ubi satis exprimit quod visionem vocat actionem immanentem, non autem aliquam aliam cuius visio sit terminus.

84. *Ad secundam auctoritatem.*—Ad secundum: Potest dici quod sicut esse album est habere albedinem tanquam formam, sic sentire vel esse sentientem est habere sensationem sicut formam. Unde, si obiectum vel Deus causaret effective sensationem, non diceretur sentire, sed ipse sensus

[83] Aristot., *Metaph.* IX c.8 (1050a33-34).

[84] Cf. *supra* n.76.

recibe la sensación. Luego el sentir es recibir o tener sensación, y, por lo tanto, el entender es recibir intelección. Aunque el entendimiento, según alguna operación, causara en sí la intelección, no se diría que entiende en cuanto causara tal intelección; podría ser denominado en algún modo por el verbo que significara tal acción o causación, que podría ser 'entendificar'. Luego el texto "entender es padecer" no prueba que el entender pertenece *per se* al género de pasión, sino que la denomina formalmente, porque el entender es recibido subjetivamente en el sujeto. El sentido sería: Entender es recibir intelección, y recibir es un padecer [85].

85. *Doble respuesta a la tercera autoridad.*—Respuesta a la tercera objeción [86], basada en la *Etica* [87]. De un modo las operaciones de la virtud se llaman acciones elicitivas de operaciones propiamente dichas; y tales acciones son buenas; la generación de lo bueno es buena. Pero las operaciones de tales acciones no son cualidades, pertenecen propiamente al género de acción. Este sentido puede concluirse, parece, del Comentador [88], quien, para probar el texto "ni las operaciones de la virtud son cualidades", escribe: "Si bien la operación es movimiento operativo, el movimiento no es cualidad." El movimiento operativo significaría movimiento a la operación.

86. Si se objeta por las palabras que añade: "ni la felicidad" [89], cabe responder: Como el término 'operación' se toma

in quo subiective recipitur sensatio. Est igitur recipere vel habere sensationem, et sic intelligere recipere intellectionem; quia licet intellectus, secundum aliquam operationem, causaret in se intellectionem, tamen non diceretur intelligens in hoc quod causat, sed bene denominaretur aliquo modo a verbo significante talem actionem vel causationem, utpote si esset impositum tale verbum 'intelligifico'. Quod igitur dicitur "intelligere est pati", non probat quod sit per se de genere passionis, sed quod formaliter denominat per hoc quod recipitur in aliquo subiective; ut sit sensus: intelligere est recipere intellectione et recipere est quoddam pati.

[29] 85. *Ad tertiam auctoritatem dupliciter.*—Ad aliud X *Ethicorum*: Dici potest uno modo quod operationes virtutis dicuntur actiones elicitivae operationum proprie dictarum, et illae actiones bonae sunt, quia generatio boni est bona; illae autem operationes actionis non sunt qualitates, sed proprie sunt de genere actionis. Iste intellectus videtur posse haberi a Commentatore, qui ad probationem illius, "neque virtutis operationes qualitates sunt", dicit sic: "si quidem operatio motio est operativa, motio autem non est qualitas".' Haec ille. Operativa motio dici potest motio ad operationem.

86. Et si obiciatur per hoc quod dicit: "neque felicitas", potest dici: Quod sicut nomen operationis sumitur hic minus proprie pro actione

[85] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.386.537 (III 235.320-321).
[86] Cf. *supra* n.77.
[87] Aristot., *Ethica ad Nic.* X c.2 (1173a14-16).
[88] Averroes, *Ethic.* X c.2 in h.l.
[89] Cf. *supra* nota 74.

en el texto menos propiamente por la acción que termina en la operación propiamente dicha, el término 'felicidad' puede tomarse impropiamente por la acción que termina en ella. A Aristóteles le bastaba tomar las operaciones de virtud y la felicidad por las acciones por las que podía refutar suficientemente la proposición 'todo lo bueno es cualidad', que trataba de refutar.

87. Cabe responder de otro modo a tal texto [90]. Aristóteles sólo hablaría de las cualidades que tienen ser quieto —o hecho— cuando dice: "Ni las operaciones de la virtud son cualidades." Lo manifiesta el hecho de que, en el citado lugar, niega la consecuencia: La delectación no es cualidad, luego no es buena. Prueba que no sigue tal consecuencia por la objeción: "pues ni las operaciones de la virtud son cualidades". El antecedente de dicha consecuencia sólo es verdadero de la cualidad permanente; la delectación es verdadera cualidad, pero *in fieri*. Luego le bastaba argüir por ejemplos que no son cualidades de modo permanente, como no lo es tampoco la delectación. Que la delectación es verdaderamente cualidad se prueba por lo que dice en el citado lugar. Intenta probar que la delectación no es movimiento: "Parece, dice, que todos los movimientos propiamente dichos tienen velocidad y tardanza en sí o en comparación a otro. Pero en la delectación no existe velocidad ni tardanza; el paso a la delectación es rápido o tardío, pero no cabe deleitarse velozmente." Quiere decir que la delectación no es veloz y, por lo tanto, no es movimiento. Pero acontece que se pasa o se transmu-

terminata ad operationem proprie dictam, sicut felicitas potest improprie sumi pro actione terminata ad ipsam; et sufficit Aristoteli accipere operationes virtutis et felicitatem, pro illis pro quibus sufficienter potest instare contra hanc propositionem: 'omne bonum est qualitas', contra quam intendit facere instantiam.

87. Aliter potest dici ad illam auctoritatem: quod intendit ibi tantum de qualitatibus in esse quieto cum dicit: "neque virtutis operationes qualitates sunt"; quod apparet per hoc quod negat ibi istam consequentiam: 'delectatio non est qualitas, igitur non est bona'; et probatur quod non sequitur per illam instantiam: "neque enim virtutis", etc. Antecedens enim in ista consequentia non est verum, nisi de qualitate permanente, nam delectatio vere est qualitas, sed in fieri; igitur sufficit sibi instare de illis quae hoc modo non sunt qualitates, sicut nec delectatio est qualitas, scilicet non in fieri. Quod autem delectatio vere sit qualitas, probatur ex dictis ibidem, nam intendit probare quod delectatio non est motio: "omnium, inquit, motionum proprie videtur esse velocitas et tarditas, vel in se vel in comparatione ad aliud; delectationi autem nullum horum exsistit; transponere in delectationem velociter vel tarde est, non est autem velociter delectari". Vult dicere quod delectatio non est velox, et ideo non est motus, sed contingit velociter transponi vel transmutari ad eam;

[90] Cf. ibid.

ta velozmente a ella. Luego puede ser término de transmutación veloz. Luego puede ser término del movimiento. Pero, según el Filósofo [91], el movimiento no puede ser *per se* a la acción y a la pasión. Luego la delectación no es acción ni pasión. En consecuencia, discurriendo por los diversos géneros, sólo resta que es cualidad.

88. Luego los que infirieron tal consecuencia supusieron verdadero este raciocinio: Todo bien es cualidad que tiene ser quieto; la delectación no es tal; luego no es bien. A esta mayor, tocada en el entimema, responde el Filósofo con la objeción basada en la operación de la virtud. Que no toda operación es acción propiamente dicha se prueba por las palabras del mismo capítulo quinto [92]: "Alguien pensará que todos apetecen la delectación." Lo que prueba añadiendo: "Porque todos apetecen también vivir; pero la vida es cierta operación." Y muestra cómo la vida o el vivir puede decirse acción del género de acción.

89. *Respuesta a la cuarta autoridad.*—Respuesta a la cuarta objeción [93] basada en la *Física* [94]. Según lo dicho en el artículo segundo [95], la letra del Filósofo debe entenderse así: La ciencia lleva necesariamente aneja la relación al objeto dentro; por lo tanto, no es inmediatamente por el primer alterante ni, por lo mismo, se da primera alteración a ella. Pero lo que añade el Co-

igitur potest esse terminus transmutationis velocis; igitur potest esse terminus motus. Sed, secundum Philosophum V *Physicorum,* motus non potest esse per se ad actionem et passionem; igitur ipsa delectatio non est actio nec passio; et tunc discurrendo per genera, relinquitur tandem quod est qualitas.

88. Illi igitur, qui fecerunt istam consequentiam, supposuerunt tanquam verum: 'omne bonum est qualitas habens esse quietum'; delectatio non est talis; igitur etc. [30]. Et ad istam maiorem, tactam in enthymemate, respondet Philosophus per instantiam de operatione virtutis. Quod autem non omnis operatio sit actio proprie dicta, probatur per illud ibidem cap.5: "Appetere, inquit, delectationem, existimabit quis, utique omnes", quod probat subdens: "Quoniam et vivere omnes appetunt; vita autem operatio quaedam est"; haec ibi, quomodo vita vel vivere posset dici actio de genere actionis.

89. *Ad quartam auctoritatem.*—Ad aliud de VII *Physicorum*: Littera Philosophi, secundum ea quae dicta sunt in secundo articulo, intelligenda est sic: quia scientiae necessario annexa est relatio ad obiectum intra, et ita non est a primo alterante immediate, nec per consequens ad ipsam est prima alteratio. Sed illud quod Commentator addit exponendo:

[91] Aristot., *Physic.* V c.2 (225b1-4).
[92] Cf. ibid.
[93] Cf. *supra* n.78.
[94] Aristot., *Physic.* VII c.3 (247b-10).
[95] Cf. *supra* n.58-60.

mentador[96]: "es más digno ser del capítulo de la relación que del capítulo de la cualidad" puede tener otro sentido, del que hablaremos al responder al argumento principal[97].

90. *Doble respuesta a la primera razón.*—Respuesta a la quinta objeción o a la primera razón[98]. Los actos se distinguen por los objetos en cuanto a la manifestación, porque la distinción de los objetos es más manifiesta que la de los actos; y por la distinción de los objetos, que es más manifiesta, se conoce la distinción de los actos.

91. Confirmación: Como, según el Filósofo[99], los actos se distinguen por los objetos; más, como los objetos son previos a los actos —por ello debe tratarse de la distinción de los objetos antes que de la distinción de los actos—, así las potencias se distinguen por los actos. Pero no se trata de distinción esencial, el acto es esencialmente posterior a la potencia, y lo posterior no es *per se* la razón de la distinción de lo anterior. Luego la distinción de los actos por los objetos no debe entenderse de la distinción esencial.

92. Cabe responder también de este otro modo: Un ser recibe su unidad —y, por lo tanto, su distinción— del que recibe su entidad. Luego como lo causado recibe su entidad de la causa, de ella recibe también su unidad y distinción. Parejamente, todo ser dependiente recibe su unidad y distinción de aquel del que esencialmente depende, lo que es verdad, sobre todo si depende

"quod dignius est quod sit de capite ad aliquid, quam de qualitate", potest habere alium intellectum, de quo dicetur respondendo ad argumentum principale.

90. *Ad primam rationem dupliciter.*—Ad primam rationem: Diceretur quod actus distinguuntur per obiecta, quantum ad manifestationem, quia manifestior est distinctio obiectorum quam actuum, et ex illa tanquam ex manifestiori innotescit ista.

91. Et confirmatur hoc: Quia, II *De Anima,* sicut vult Philosophus quod actus distinguuntur per obiecta, imo magis quod obiecta sunt praevia ipsis actibus, propter quod oportet prius tractare de distinctione obiectorum quam actuum; ita etiam vult quod potentiae distinguuntur per actus. Hoc autem non est essentialiter, quia actus est essentialiter posterior potentia, et posterius non est per se ratio distinguendi prius; igitur nec ibi illud aliud, scilicet de obiectis in comparatione ad actus, debet intelligi de distinctione essentiali.

[31] 92. Aliter potest dici: Quod a quo aliquid habet entitatem, ab eo habet unitatem et, per consequens, distinctionem; causatum igitur sicut habet entitatem a quacumque causa per se, ita unitatem et distinctionem; et etiam quodcumque dependens, ab illò a quo dependet essentialiter; et maxime verum est hoc, quando dependet ab aliquo tanquam a

[96] AVERROES, *Physic.* VII (I com.20); cf. *supra* 78.
[97] Cf. *infra* n.101.
[98] Cf. *supra* n.79.
[99] ARISTOT., *De anima* II c. 1 [illegible]

de él como de causa propia o como de término propio de su dependencia, pues cuando su dependencia y la de otro ser es terminada comúnmente por un mismo término, no se toma su unidad y distinción de la unidad y distinción de tal término común. Ahora bien, el acto depende del objeto como del término propio de su dependencia. Por lo tanto, puede concederse que los actos se distinguen por los objetos como por términos extrínsecos de los que dependen con dependencia esencial y propia; no se distinguen, sin embargo, por ellos como por factores distintivos formales, ni tampoco —lo que hace al caso— como por términos de la relación incluida en los actos. Cuando se dice que los seres absolutos se distinguen por elementos intrínsecos, es verdad que se distinguen por ellos como por distintivos formales. Si se dice que no se distinguen por los objetos extrínsecos, ello es verdad en el sentido de que no se distinguen por ellos como por correlativos y términos *per se* de la relación; lo absoluto no requiere lo extrínseco como correlativo *per se* ni como término *per se* de la relación. Sin embargo, los absolutos pueden distinguirse por objetos extrínsecos, como los causados se distinguen por sus causas propias o por los entes de los que dependen propiamente en su entidad y unidad, cuales son los objetos respecto de las operaciones.

93. *Respuesta a la segunda razón.*—Respuesta a la sexta objeción o a la segunda razón [100]. Aparece clara de lo que precede. Aunque el acto no sea esencialmente relativo, como es medio *per se* que une la potencia al objeto, se dice más perfecto por la

causa propria sive termino proprio suae dependentiae; quia quando communiter terminat dependentiam eius et alterius, non ita accipitur unitas eius et distinctio secundum unitatem et distinctionem talis termini dependentiae. Nunc autem, actus dependet ab obiecto tanquam a termino proprio suae dependentiae; concedi igitur potest quod actus distinguuntur per obiecta, sicut per aliqua extrinseca a quibus actus dependet dependentia essentiali et propria, non tamen distinguuntur per illa sicut per formalia distinctiva; nec etiam, quod est ad propositum, sicut per terminos relationis inclusae in actibus. Et cum dicitur quod absoluta distinguuntur per intrinseca, verum est tanquam per formalia distinctiva. Si autem acciperetur quod non distinguuntur per extrinseca, concedendum esset, sic intelligendo sicut per correlativa et per se terminos relationis; quia absolutum non requirit extrinsecum ut per se correlativum, nec per se terminum relationis; possunt tamen absoluta distingui per aliqua extrinseca, sicut causata per causas proprias, sive per illa ad quae habent propriam dependentiam in entitate et unitate, et talia sunt obiecta respectu operationum.

93. *Ad secundam rationem.*—Ad aliam rationem: Patet per idem, quia actus etsi non sit essentialiter relativus, cum tamen sit per se medium uniens potentiam tali obiecto, dicitur perfectior ex maiori perfec-

[100] Cf. *supra* n.80.

mayor perfección del objeto. Tal perfección, sin embargo, no la tiene del objeto como de principio intrínseco, o al menos como de algo extrínseco que termina su dependencia esencial.

94. *Conclusión general del artículo.*—En cuanto al cuarto (tercero) problema principal [101] puede, pues, concluirse que la cualidad, que es operación o está incluida en la operación, no tiene respecto del sujeto relación más esencial que otras cualidades. Por lo tanto, si se afirma que las demás cualidades no están esencialmente relacionadas al sujeto —no tratamos de ello ahora—, tampoco la cualidad-operación estará esencialmente relacionada al sujeto.

95. Si se replica que dicha cualidad —la que es operación o va incluida en ella— es *in fieri* y por ello depende del sujeto más esencialmente que las otras cualidades que son en ser hecho o quieto, respondo: Ello no varía la dependencia respecto del sujeto; sólo varía el modo de ser de la forma en sí o al menos en comparación a la causa que le da ser.

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

96. *Solución.*—Respuesta al argumento principal [102]:

Cabe responder que, si se acuñara una voz para significar 'precisamente' la entidad absoluta que es la operación o se da en la operación o *per se* en el género de cualidad, podría entenderse

tione obiecti; sed istam perfectionem non habet ab illo tanquam a principio intrinseco, sed sicut a causa extrinseca, vel saltem ab aliquo extrinseco quod terminat dependentiam eius essentialem.

[32] 94. *Conclusio generalis de hoc articulo.*—De quarto principali, dici potest quod illa qualitas, quae vel est operatio vel includitur in operatione, non habet relationem ad subiectum magis essentialem quam aliae qualitates; et ideo, si ponatur alias non esse essentialiter relatas ad subiectum, de quo non est modo quaestio, nec ista ponetur essentialiter relata ad subiectum.

95. Quod si dicatur istam operationem esse in fieri, et per hoc essentialius dependere a subiecto quam alias quae sunt in facto esse vel in quieto esse, respondeo: istud non variat dependentiam ad subiectum, sed tantum variat modum essendi ipsius formae in se vel saltem in comparatione ad causam dantem esse.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

96. *Argumentum solvitur.*—Ad argumentum principale:

Dici potest quod, si aliqua vox imponeretur ad praecise significandum entitatem absolutam quae est operatio vel in operatione et per se in genere qualitatis, significatum illius vocis posset intelligi non cointelligendo

[101] Cf. *supra* n.7.
[102] Cf. *supra* n.2.

el significado de la voz sin coentender el objeto como término. Pero, comúnmente, las voces que significan operación importan relación principalmente o por connotación. La razón es que la operación se entiende comúnmente bajo la relación al objeto. Y comúnmente es significada bajo el modo en que es entendida.

97. Ejemplo: La especie inteligible es una cualidad absoluta. Al menos es necesario que concedan esto quienes afirman que la especie es la razón formal de entender, es decir, la que principia *per se* el acto. Sin embargo, comúnmente se la llama semejanza del objeto. Con ello no quiere decirse que es la relación importada *per se* por el término 'semejanza', sino que se llama similitud por imitación; porque, por su naturaleza, es cierta forma intuitiva y representativa del objeto. Incluso cuando se la designa con el nombre de 'especie', no se la significa 'precisamente' bajo la razón de absoluto, sino con inclusión de la relación bajo la que comúnmente se la entiende. Por ello la especie dice también especie de algún objeto. Dígase otro tanto de los términos que significan operación.

98. *Réplica.*—Podría argüirse en contra: Alguna operación, como el conocimiento que no es del objeto en cuanto existente, sólo tiene una relación potencial al objeto. Ahora bien, es necesario coentender el objeto como término de una relación actual, porque es necesario que el que entiende el acto de conocer coentienda el objeto, no sólo en cuanto cognoscible, sino en cuanto conocido en acto. Luego 'conocer' importa relación actual.

obiectum in ratione termini. Sed communiter voces impositae ad significandum operationem important relationem vel principaliter vel connotando, et ratio est quia operatio communiter intelligitur sub respectu tendente ad obiectum et, sub modo quo intelligitur, sub eo communiter significatur.

97. Exemplum: species intelligibilis est qualitas absoluta, quod saltem oportet eos concedere qui ponunt speciem esse formalem rationem intelligendi, scilicet per se principiativam actus; et tamen communiter vocatur similitudo obiecti; non quod illa sit relatio quam per se importat hoc nomen 'similitudo', sed quia ipsa ex natura sua est quaedam forma imitativa et repraesentativa obiecti; ideo dicitur similitudo talis, scilicet per imitationem; et etiam cum significatur per hoc nomen 'species' adhuc non significatur sub ratione absoluti praecise, sed includendo illam relationem sub qua communiter intelligitur; unde etiam species dicitur alicuius obiecti species. Consimiliter est de vocibus significantibus operationem.

98. *Instantia.*—Et si arguas: Aliqua operatio, puta illa quae non est obiecti ut exsistentis, non habet ad obiectum nisi relationem potentialem; nunc autem, oportet cointelligere obiectum tanquam terminum actualis relationis, quia qui intelligit actum cognoscendi, oportet ut cointelligat obiectum, non tantum ut cognoscibile sed ut actu cognitum; igitur 'cognoscere' importat relationem actualem.

99. *Respuesta.*—Respuesta: La relación que de parte del fundamento sería actual, pero por la no-entidad del término es posible, denomina frecuentemente el fundamento o el sujeto como si existiese actualmente en él. Ejemplo: Se concede que el alma separada no sólo es inclinable al cuerpo, sino que está inclinada a él. Sin embargo, no hay en ella inclinación actual, pues el término no existe en acto; con todo, el alma denomina actualmente al cuerpo, por cuanto de su parte existiría actualmente en él.

Parejamente, se dice que la ciencia práctica dirige, aunque no dirija actualmente, como cuando no actúa otra potencia que el entendimiento y no es dirigida por la ciencia práctica.

Similarmente, se dice que la blancura es la medida de todos los colores. Y que el primer miembro en todo género es la medida de los posteriores, aunque a veces no haya medición actual por falta de término.

De modo análogo cabe decir en el caso: Porque, en cuanto depende de la operación, la relación de la operación al objeto existiría siempre en acto, la operación se concibe bajo la razón de relación, como si ésta inhiriera actualmente; es decir, se significa la relación. Por esta razón se coentiende el objeto en cuanto terminativo de la dependencia actual.

100. Lo que acaba de decirse sería verdad si se coentendiera siempre el objeto bajo la razón de medida, porque la relación medible, como se dijo antes [103], es potencial. Ahora bien, en la in-

99. *Responsio.*—Respondeo: Relatio quae, quantum est ex parte fundamenti, esset actualis, et, propter non entitatem termini, est possibilis, ipsa denominat frequenter fundamentum vel subiectum, quasi actualiter inesset. Exemplum: conceditur quod anima separata non est tantum inclinabilis ad corpus, sed quod inclinatur ad corpus; et tamen non est ibi actualis inclinatio, quia terminus non est in actu, sed pro tanto actualiter denominat, quia, quantum est ex parte animae, actualiter inesset.

[33]. Consimiliter, dicitur quod scientia practica dirigit, licet non sit actualis directio secundum eam, puta quando nulla alia potentia ab intellectu operatur nec dirigitur secundum eam.

Consimiliter, dicitur quod albedo est mensura omnium colorum, et sic de primo in quolibet genere respectu posteriorum, licet quandoque non sit actualis mensuratio propter defectum termini.

Consimiliter potest dici hic: quod quia relatio operationis ad obiectum semper, quantum est ex parte eius, inesset actu, ideo sub ratione eius, quasi actualiter inhaerentis, operatio intelligitur, et sic significatur; et sic obiectum cointelligitur ut terminans actualem dependentiam.

100. Istud quod dictum est, verum esset si cointelligeretur semper obiectum sub ratione mensurae, quia relatio mensurabilis est ibi poten-

[103] Cf. *supra* n.35-38.

telección de la operación hay que coentender el objeto, como lo que se alcanza por ella.

Por lo tanto, debe decirse, parece que el objeto es necesariamente coentendido como término de la captación o de la unión del acto más bien que como término de la dependencia o como medible. Pero esta captación o unión es una relación de razón en el acto abstractivo. Con todo, porque la operación que es conocimiento abstractivo se concibe comúnmente como relación de captación y de captación actual —con la actualidad de una relación de razón, no con actualidad real—, tal operación es significada bajo relación actual. Y el objeto es necesariamente coentendido como término de dicha relación.

101. *Respuesta a las autoridades de Aristóteles.*—De lo dicho[104] aparece claro que las palabras de Aristóteles[105], "nada prohibe que lo mismo sea enunciado en muchos géneros", no son verdaderas de un concepto que es uno *per se*, sino de un concepto que es uno *per accidens*, que a veces es significado también con un nombre. Acaso el nombre de 'ciencia' puede servir de ejemplo. Sin embargo, no por ello es propiamente uno, o uno por definición, según las palabras de la *Metafísica*[106]: "Tenemos definición, no donde tenemos una palabra y una razón —concepto— que significan lo mismo; pues en tal caso todas las razones serían definiciones." Para probar la consecuencia añade: "Pues habría algún nombre para cualquiera razón, de suerte que hasta

tialis, ut prius dictum est; nunc autem, intelligendo operationem oportet cointelligere obiectum, tanquam illud quod attingitur per operationem.

Verius, igitur, videtur esse dicendum quod oportet obiectum cointelligi tali actui ut terminum attingentiae unionis in actu, quam ut terminum dependentiae vel mensurabilis. Ista autem attingentia est relatio rationis in actu abstractivo; sed, quia sub ratione illius relationis attingentiae communiter intelligitur et hoc attingentiae actualis, licet illa non sit actualitas realis sed actualitas relationis rationis, et ideo communiter operatio significatur sub tali relatione actuali; et oportet obiectum cointelligi, ut terminans talem relationem actualem.

101. *Ad auctoritates Aristotelis.*—Hinc patet quod illud Aristotelis in *Praedicamentis*: "nihil prohibet idem in pluribus generibus enuntiari", non est verum de aliquo per se uno, sed de aliquo uno per accidens, quod etiam quandoque uno nomine significatur; sicut forte hoc nomen 'scientia'; sed non propter hoc est unum proprie quod est unum secundum definitionem, secundum illud VII *Metaphysicae* cap.3: "Definitio vero est, non si nomen rationi idem significet, omnes enim rationes essent utique definitiones"; et probando consequentiam subdit: "Erit enim nomen, quod cuilibet rationi idem, quare et Ilias definitio erit".

[104] Cf. *supra* n.96ss.

[105] ARISTOT., *Praedic.* c.3 (1b21-22).

[106] ARISTOT., *Metaph.* VII c.4 (1030a7-10).

'Ilíada' sería una definición." Puede entenderse en este sentido el dicho de Averroes [107]: "Es más digno lo que es del capítulo de la relación que lo que es del capítulo de la cualidad." Lo que acaso es verdad en cuanto a lo que es más formal en el significado del nombre que expresa ambos o el todo *per accidens,* constituido por lo absoluto y la relación.

102. En este sentido pueden entenderse también las palabras de la *Metafísica,* libro quinto [108], es decir, que ciertas cosas se refieren a otro según género: "La medicina se considera relativa, porque su género, es decir, la ciencia se considera ser una cosa relativa." Acaso por el término 'especie' se intenta significar 'precisamente' la cualidad, sin referencia a su correlativo; pero por el término 'género' no se pretende significar 'precisamente' el género o la cualidad, sino bajo relación.

Et ex hoc posset intelligi dictum Averrois VII *Physicorum*: "Dignius est, inquit, quod sit de capite ad aliquid, quam de qualitate"; quod forte verum est quantum ad illud quod formalius est in significato nominis impositi ambobus vel illi toti per accidens, quod est absolutum sub respectu.

102. Ex hoc etiam forte potest intelligi illud V *Metaphysicae,* quod aliqua dicuntur ad aliquid secundum genus, "ut medicina, inquit, eorum est quae ad aliquid, quia ipsius genus, scientia, videtur esse eorum quae ad aliquid". Nomen forte 'speciei' imponitur praecise ad significandum qualitatem, et propter hoc non dicitur ad proprium correlativum; nomen autem generis non imponitur praecise ad significandum genus sive qualitatem, sed ad significandum ipsam sub respectu.

[107] AVERROES, *Physic.* VII (I com.20.)

[108] ARISTOT., *Metaph.* V c.15 (1021b3-5).

CUESTION XIV

Si el alma, dejada a su perfección natural, puede conocer la Trinidad de las personas en Dios

Resumen. — Observaciones previas. Primera: Aunque el alma tenga en todo estado toda la perfección natural intrínseca a ella, sin embargo, sólo en el estado supremo, o de la gloria, tiene la suprema perfección natural completa, por la remoción de todo impedimento. Segunda observación: Por 'conocimiento' puede entenderse: *a*) conocimiento producido por el alma, o *b*) conocimiento recibido en ella. Tercera observación: El conocimiento perfecto es el que capta el objeto en su perfección propia. El imperfecto el que capta el objeto en un concepto común o *per accidens*; por ejemplo, el conocimiento de Dios, no en sí, sino bajo un atributo. Cuarta observación: El conocimiento es inmediato si capta el objeto sin la mediación de otro objeto. Es mediato en caso contrario.

El entendimiento puede tener en este estado un conocimiento imperfecto de los términos de la proposición 'Dios es trino', pero no un conocimiento perfecto. Razón de lo primero: En todo concepto trascendente, abstraído de la criatura conocida, se conoce a Dios confusamente, como se conoce al hombre conociendo al animal. Pero si el concepto trascendente se limita a una perfección esencial, como 'sumo', 'infinito', puede tenerse un concepto propio y último de Dios. El concepto de ente infinito es el más perfecto que podemos tener de Dios en este estado. La razón de lo segundo se dará más adelante.

Pruebas de que el conocimiento de los términos 'Dios' y 'Trino' se adquiere naturalmente: el fiel y el infiel no sólo se contradicen en las palabras respecto de la proposición 'Dios es trino'. Además, la fe no da el conocimiento de los términos, lo presupone. Además, la abstracción del concepto 'ente' o 'ser' de un ente singular y del concepto 'sumo' de un sumo individual es natural, y la conexión de tales conceptos no repugna; por lo tanto, puede concebirse.

El viador, oída la doctrina común de la Iglesia, puede adquirir la fe en los misterios. Diferencias entre la fe infusa y la fe adquirida. Primera: Muchas veces elicitamos un acto de creer por la fe adquirida sin la fe infusa, pero no al revés. El primer miembro es claro, pues el que cree en todos los artículos de la fe menos en uno cree en ellos por la sola fe adquirida. El segundo miembro es igualmente obvio, pues la fe adquirida es la aplicación de la fe infusa al acto de creer; por eso la fe adquirida es *ex auditu*. Segunda diferencia: la fe adquirida puede incluir falsedad, la infusa no, porque aquélla se basa en un testigo falible y ésta en un testigo infalible. Cuando la fe adquirida inclina al acto simultáneamente con la fe infusa, no puede tender a algo falso. Tercera diferencia: yo no experimento que emito un acto con fe infusa. En cambio, percibo que asiento con fe adquirida.

No podemos conocer la Trinidad con ciencia *quia* o *a posteriori*, es decir, por los efectos, pues sólo es necesaria la voluntad de Dios

para todos sus efectos; y ningún efecto nos dice que la voluntad de Dios se dé en unidad o en trinidad.

Tampoco podemos conocer la Trinidad con conocimiento *propter quid* o *a priori*, pues sólo podemos conocer la propiedad de un ser por un concepto propio de tal ser, y no podemos tener un concepto propio de Dios en este estado. Ello se prueba: Ni el alma ni el ángel pueden conocer a Dios intuitiva o abstractivamente con ciencia inmediata —o por los términos— y propia, por sus fuerzas naturales. La razón es que Dios no es naturalmente presente a ningún entendimiento creado, sino sólo voluntariamente. Por otra parte, ni el alma ni el ángel pueden conocer mediatamente en ningún estado la esencia divina bajo la razón propia por sus fuerzas naturales. La razón es que en ningún medio se contiene la esencia divina formal o virtualmente.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—Consiguientemente [1], se inquiere sobre las cosas —perfecciones, actividades— que pertenecen especialmente a la criatura que posee vida intelectual. Primero, sobre las perfecciones que son comunes al hombre y al ángel; después, sobre las que son propias del hombre. Las perfecciones comunes al hombre y al ángel son el entendimiento y la voluntad. Respecto del entendimiento se plantearon dos cuestiones: una sobre el objeto del entendimiento; otra sobre la causa activa de la intelección [2].

2. La primera cuestión era: Si el alma, dejada a su perfección natural, puede conocer la trinidad de las personas en Dios [3]. La misma cuestión puede plantearse respecto del ángel.

Parece que el alma o el ángel puede conocer la Trinidad:

El que puede conocer un acto cognitivo puede conocer también el objeto del acto. Ahora bien, el alma o el ángel puede conocer

QUAESTIO XIV

Utrum anima suae naturali perfectioni relicta possit cognoscere trinitatem personarum in divinis

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Consequenter, quaeritur de his quae pertinent specialiter ad creaturam habentem vitam intellectualem. Et, primo, de his quae sunt communia homini et angelo; deinde, de his quae sunt homini propria. Communia sunt ista, intellectus et voluntas. De intellectu fuerunt quaesita duo, unum de obiecto, aliud de causa activa actus intelligendi.

2. Primum fuit: Utrum anima suae naturali perfectioni relicta possit cognoscere trinitatem personarum in divinis; et idem potest quaeri de angelo.

Videtur quod sic:

Quia qui potest cognoscere aliquem actum cognoscendi, potest etiam

[1] Cf. *supra*, *Quodl.* q.13 n.1.
[2] Cf. *infra*, *Quodl.* q.15.
[3] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. n.1-94 (I 1-58); I d.3 n.1-332.569-604 (III 1-200.338-357); III d.23.24 (ed. Vivès XV 5-53).

por su perfección natural el acto beatífico de otra alma o ángel, y el objeto de tal acto es Dios trino. Luego puede conocer a Dios trino.

Prueba de la mayor: El acto es semejanza natural del objeto; además, tiende de por sí al objeto. De estas dos condiciones del acto síguese que el que lo conoce, conoce el objeto.

Prueba de la menor: La potencia, no impedida, sino dejada a su perfección natural, puede conocer todo lo contenido bajo su objeto primero o adecuado; de lo contrario, no le sería adecuado. Pero el objeto adecuado, común al entendimiento angélico y al nuestro, es el ente en común o al menos el ente limitado. Y el acto beatífico de la criatura se contiene bajo él. Luego la potencia lo conoce por su perfección natural.

3. Se arguye en contra:

La criatura no puede conocer el objeto sobrenatural por su perfección natural; de lo contrario, tal objeto no sería sobrenatural. Ahora bien, la Trinidad es objeto sobrenatural; más, es el objeto beatífico. Luego la criatura no puede conocerla.

4. *Respuesta a la cuestión. Prenotandos.*—Para la comprensión de la cuestión son necesarias ciertas observaciones previas.

La primera observación se refiere a la perfección natural del alma o del ángel. Aunque el alma humana, en cualquier estado, de naturaleza instituida o de naturaleza destituida o de naturaleza restituida, tenga la misma perfección natural, si por perfección

cognoscere obiectum, ut est obiectum illius actus. Nunc autem, anima vel angelus ex sua perfectione naturali potest cognoscere actum beatificum alterius animae vel angeli, et obiectum illius actus est Deus trinus; igitur etcetera.

Probatio maioris: Actus est naturalis similitudo obiecti; actus etiam per se tendit in obiectum; igitur qui cognoscit illum actum propter utramque conditionem praedictam, sequitur quod cognoscat obiectum.

Probatio minoris: Potentia non impedita, sed suae naturali perfectioni relicta, potest cognoscere quodcumque contentum sub suo obiecto primo sive adaequato, alioquin non esset sibi adaequatum; sed obiectum adaequatum commune tam angelici intellectus quam nostri, est ens in communi vel saltem ens limitatum; actus autem beatificus creaturae continetur sub isto obiecto primo.

3. Contra:

Obiectum supernaturale non potest creatura cognoscere ex perfectione sua naturali, quia tunc non esset sibi supernaturale; nunc autem trinitas est obiectum supernaturale, imo obiectum beatificum; igitur etc.

[2] 4. *Ad quaestionem. Praemittenda.*—Ad intellectum huius quaestionis aliqua praemittantur.

Primo, de perfectione naturali animae vel angeli. Anima humana, etsi in quocumque statu, sive scilicet naturae institutae sive destitutae sive restitutae, habeat eamdem perfectionem naturalem, intelligendo de illa quam ex necessitate naturae requirit, tamen ad perfectionem naturalem

natural se entiende la que debe tener por necesidad de naturaleza, con todo, sólo llega a la perfección natural suprema en el tercer estado, en el que no sólo poseerá la perfección sobrenatural de la gloria, sino también la perfección suprema de su naturaleza[4].

Por lo tanto, la cuestión podría entenderse de la perfección natural que siempre tiene o de esta perfección suprema. En el primer sentido se inquiere propiamente si el alma, dejada a su perfección natural, puede conocer la trinidad de las personas de Dios. Pero en el segundo sentido se inquiere más propiamente si el alma, llevada a la perfección natural suprema, puede, por esta perfección, conocer la Trinidad.

5. La segunda observación previa es ésta: El que el alma pueda conocer un objeto puede significar o que puede recibir tal conocimiento o que puede llegar a él por sí sola, o al menos por el concurso de las causas naturalmente aptas para concurrir a tal efecto, a tal conocimiento.

El segundo de estos miembros infiere el primero, no al revés, pues para el primero basta la capacidad nuda. En este sentido, argumentando por oposición, la piedra no puede conocer, porque le repugna la recepción del acto de conocer. Para el segundo miembro, en cambio, se requiere que a la capacidad corresponda una causa naturalmente activa.

6. La dificultad reside principalmente en este segundo miembro. Por eso respecto del primero diremos brevemente: Si el entendimiento posible es la potencia receptiva propia de toda intelección de suerte que, si se requiere algo previo a la intelección, no

supremam in solo tertio statu attingit, in quo non tantum habebit supernaturalem perfectionem gloriae, sed etiam perfectionem supremam ipsius naturae. Posset igitur intelligi quaestio vel de illa perfectione naturali, quae semper habetur, vel de ista suprema, et tunc in primo intellectu bene proprie dicitur: anima relicta etc. Sed in isto secundo intellectu, magis proprie quaeritur hoc modo: an anima ad perfectionem naturalem supremam reducta, ex ista perfectione possit sic cognoscere trinitatem.

5. Secundo, praemitto quod animam posse cognoscere aliquod obiectum, uno modo potest intelligi ipsam posse recipere illam cognitionem, alio modo, ipsam posse attingere in illam cognitionem; et hoc, vel ex se sola, vel saltem ex concursu causarum, quae natae sunt concurrere naturaliter ad illum effectum.

Istorum membrorum secundum infert primum, sed non e converso, quia ad primum sufficit nuda capacitas; quomodo lapis per oppositum non potest cognoscere, quia repugnat sibi recipere illum actum. Ad secundum autem requiritur quod tali capacitati correspondeat aliqua causa activa naturaliter.

6. Quia vero difficultas est principaliter in secundo membro quaestionis, ideo de primo breviter expediendo posset concedi quod, si intellectus possibilis ex propria potentia receptiva cuiuscumque intellectionis,

[4] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.113-124.185-188 (III 70-77.112-115); II d.3 q.8 n.16 (ed. Vivès XII 194-195); d.11 n.4 (ibid., 531-532).

se requiere como potencia receptiva o como la razón de recibir —como, por ejemplo, la superficie es la razón de recibir el color—, puede concederse que todo ser naturalmente dotado de entendimiento posible puede conocer naturalmente todo lo cognoscible; es decir, en cuanto depende de él puede recibir el conocimiento de todo objeto cognoscible [5].

7. La tercera observación previa es: El conocimiento intelectual —de él se trata— puede ser perfecto o imperfecto. No se trata, para nuestro intento, de la perfección intensiva, sino de la perfección por parte del objeto. Es perfecto en este sentido el conocimiento que capta el objeto en toda su cognoscibilidad. Tal es el conocimiento perfecto y distinto *per se*. Por oposición, es conocimiento imperfecto el que sólo capta el objeto *per accidens* o en un concepto común o confuso [6].

8. Además, el conocimiento distinto puede ser mediato o inmediato. Es inmediato cuando no se entiende el objeto mediante otro, por o en otro objeto. Excluye, pues, el medio conocido, no un medio que sería "precisamente" la razón de conocer o de entender.

9. De estas tres observaciones se sigue que para la solución de la cuestión hay que esclarecer tres puntos. En primer lugar, hay que exponer la naturaleza del conocimiento imperfecto; en

ita quod licet requiratur aliquod praevium intellectioni non tamen tanquam potentia receptiva vel ratio recipiendi, sicut superficies ponitur ratio recipiendi colorem, tunc quodcumque ens, quod habet in natura sua intellectum possibilem, potest ex natura sua cognoscere quodcumque cognoscibile, hoc est recipere cognitionem eius, quantum est ex parte sui.

7. Tertio, praemitto quod cognitio intellectiva, de qua est quaestio, potest intelligi perfecta aut imperfecta; et intelligo ad propositum, non de perfectione intensiva, sed de perfectione ex parte obiecti, quod scilicet illa intelligatur perfecta, qua attingitur obiectum sub perfecta ratione suae cognoscibilitatis, hoc est, per se propria et distincta; et per oppositum, imperfecta dicatur illa, qua attingitur tantum per accidens, vel tantum in aliquo conceptu communi vel confuso.

8. Item, cognitio distincta vel est mediata vel immediata. Dico immediatam, quando obiectum non mediante aliquo alio obiecto intelligitur, per quod vel in quo intelligatur, ita quod hic excluditur medium cognitum, non autem medium quod esset praecise ratio cognoscendi vel intelligendi.

9. Ex istis sequitur, quod ad solutionem quaestionis tria sunt videnda. Primo, de cognitione imperfecta; secundo, de cognitione perfecta im-

[5] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. n.7.73-78 (I 56.11-47).
[6] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.20.25.68 (III 11.16-17.18).

segundo lugar, la del conocimiento inmediato; y en tercer lugar, la del conocimiento mediato. Y respecto de cada uno de estos conocimientos hay que investigar a cuál de ellos puede llegar el alma o el ángel por su perfección natural, entendida de un modo o de otro [7].

ARTICULO 1

Conocimiento imperfecto

1. El conocimiento de los términos 'Dios' y 'trino'

10. *El conocimiento imperfecto natural de los términos 'Dios' y 'trino' es posible.*— Primer punto:

El entendimiento, según el Filósofo [8], tiene doble operación, es decir, inteligencia de los simples e inteligencia de los compuestos, o la operación de componer y dividir los objetos entendidos. La primera puede darse sin la segunda, no al revés.

11. Primeramente, por lo tanto, hay que analizar el primer tipo de conocimiento, o la inteligencia de los simples.

El alma, incluso por la perfección natural que posee en este estado, el ínfimo de los tres, puede tener intelección imperfecta, no perfecta, de los términos 'Dios' y 'trino'.

mediata; et tertio, de cognitione mediata; et in quodlibet istorum, ad quam potest anima vel angelus attingere ex perfectione naturali uno modo vel alio intellecta.

ARTICULUS I

De cognitione imperfecta

1. De cognitione terminorum 'Deus' et 'trinus'

[3] 10. *Cognitio imperfecta naturalis terminorum 'Deus' et 'trinus' est possibilis.*—De primo.

Intellectus, secundum Philosophum III *De Anima*, habet duplicem operationem, scilicet intelligentiam simplicium et intelligentiam compositorum, scilicet componere et dividere intellecta; et prima potest esse sine secunda, et non sic e converso, etc.

11. Primo igitur videndum est de prima cognitione.

Dico quod anima, ex perfectione naturali etiam quam habet in isto statu qui est inter tres status infimus, potest habere intellectionem imperfectam istorum terminorum 'Deus' et 'trinus', non autem perfectam.

[7] Cf. *supra* n.4.

[8] Aristot., *De anima* III c.6 (430a26-28).

12. Abstrayendo del conocimiento de un ente singular, puede conocer el ente en sí; dígase otro tanto del bien. Y lo puede conocer del modo indicado por Agustín [9]: "Este bien y aquel bien, toma éste y aquél y ve el bien mismo, si puedes. Así verás a Dios." En el mismo lugar, más adelante, muestra cómo Dios puede ser conocido, no sólo en el concepto cuasi confuso de bien, sino también en un concepto en cierto modo propio del bien por esencia o del bien sumo. Dice: "Si independientemente de los bienes que son tales participativamente puedes ver el bien mismo, por cuya participación son tales bienes, verás a Dios."

Similarmente, por una verdad singular puede entenderse la verdad en sí y, según Agustín [10], "Dios es verdad; cuando se dice verdad, permanece, si puedes, en la intelección de la verdad; y si la entiendes, no sólo en común, sino por esencia, ya tienes un concepto en cierto modo propio de Dios."

13. Digo brevemente que todo lo que por abstracción trasciende la criatura conocida puede ser entendido en su indiferencia. En tal caso se concibe a Dios cuasi confusamente, como, entendido el animal, se entiende el hombre. Pero si el trascendente común se entiende bajo la razón de una perfección más especial, por ejemplo, como sumo o primero o infinito, se tiene un concepto propio de Dios que no conviene a ningún otro ser [11].

14. Parejamente, abstrayendo del número en sentido propio,

12. Potest enim ex cognitione huius entis abstrahendo, cognoscere ens secundum se, et sic de bono; et hoc, isto modo quem tangit Augustinus VIII *De trinitate* cap.3: "Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis". Et ibidem inferius, satis patet quomodo non solum potest cognosci Deus in isto quasi confuso conceptu boni, sed in conceptu quodammodo proprio, si intelligitur bonum per essentiam vel bonum summum. Unde ait inferius: "Si poteris sine illis, quae participative bona sunt, perspicere ipsum, bonum cuius participatione sunt bona, perspexeris Deum".

Consimiliter, per hoc verum potest intelligi ipsum verum, et secundum Augustinum ibidem cap.1: "Deus veritas est, cum dicitur veritas, mane si potes in intellectione veritatis, et si intelligas veritatem, non tantum in communi, sed per essentiam, iam habes conceptum quodammodo proprium Deo".

13. Breviter, dico quod quodcumque transcendens per abstractionem a creatura cognita, potest in sua indifferentia intelligi, et tunc concipitur Deus quasi confuse, sicut animali intellecto homo intelligitur. Sed si tale transcendens in communi intelligitur sub ratione alicuius specialioris perfectionis, puta summum vel primum vel infinitum, iam habetur conceptus sic Deo proprius, quod nulli alii convenit.

14. Consimiliter, abstrahendo a numero proprie accepto, qui scilicet

[9] Augustin., *De Trin.* VIII c.3 n.4: PL 42,949.
[10] Ibid., c.2 n.3: PL 42,949.
[11] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.58-60 (III 40-42).

es decir, del número que es cantidad discreta, la nota 'discreto', puede obtenerse el concepto de 'trinidad'. Para este modo de adquirir el conocimiento de los términos 'Dios' y 'trino' basta la naturaleza del alma, incluso en este estado.

15. *Pruebas.*—Prueba primera: El fiel y el infiel que se contradicen respecto de la proposición 'Dios es trino y uno', no sólo se contradicen en los términos, sino también en los conceptos. Lo que no sucedería si no tuvieran ambos los conceptos de los términos.

16. Prueba segunda: Como la fe que distingue al fiel del infiel no es un hábito que inclina a asentir por el conocimiento de los términos, no es tampoco la razón de conocer los términos; presupone su conocimiento.

17. Prueba tercera: La abstracción de 'ente' de un ente individual y la abstracción de 'ente sumo' de un ser sensible sumo individual es natural. Y no repugna la unión de estos dos conceptos. Por lo tanto, el concepto 'ente sumo' no es falso en sí. Como dice el Filósofo [12], es concepto falso en sí el que encierra notas contradictorias y no puede concebirse con un acto simple del entendimiento. Pero el concepto complejo 'ente sumo' puede ser concebido en un acto, sus notas no son contradictorias.

est quantitas discreta, rationem propriae discretionis, haberi potest conceptus eius quod est 'trinitas'; et istum modum acquirendi cognitionem simplicem istorum terminorum 'Deus' et 'trinus', sufficit natura animae, etiam in hoc statu.

[4] 15. *Probatur.*—Quod probatur, primo, quia fidelis et infidelis contradicentes sibi de hac propositione 'Deus est trinus et unus', non tantum contradicunt sibi de nominibus, sed de conceptibus; quod non esset, nisi uterque in intellectu suo haberet conceptum terminorum.

16. Hoc, secundo, probatur quia fides, quae distinguit istum ab illo, cum non sit habitus inclinans ad assentiendum ex notitia terminorum, non est ratio noscendi terminos, sed praesupponit eorum notitiam.

17. Tertio, potest idem ostendi quia abstractio 'entis' ab hoc ente, et 'summi' ab hoc summo in sensibilibus est naturalis, et ista duo sibi coniuncta non habent repugnantiam, propter quod ratio ista 'ens summum' non est ratio in se falsa, sicut loquitur Philosophus V *Metaphysicae* cap. *De Falso,* quod illa ratio est in se falsa, cuius partes includunt repugnantiam et illa non potest concipi aliquo actu simplici intellectus; et, per oppositum, ista 'ens summum' potest uno actu concipi, quia alterum istorum non repugnat alteri.

[12] Aristot., *Metaph.* V c.29 (1024b17-20).

2. El conocimiento de la proposición 'Dios es trino'

18. Queda por ver ulteriormente cómo el alma que tiene conocimiento de los términos 'Dios' y 'trino' puede conocer naturalmente la verdad de la proposición 'Dios es trino' y en qué sentido cabe entender que es posible tener conocimiento de fe o de ciencia de tal proposición; por lo que respecta al conocimiento de ciencia en particular, hay que averiguar cuál de las ciencias, *propter quid* o *quia,* es posible de la proposición 'Dios es trino'.

19. *El conocimiento de fe adquirida de la proposición 'Dios es trino' es posible en esta vía por motivos naturales.*—En cuanto al conocimiento de fe, al menos de fe adquirida, afirmo que puede obtenerse por motivos naturales, incluso en esta vía.

Prueba: Según Agustín[13], "respecto de las cosas que son remotas de nuestros sentidos, que no podemos conocer por testimonio propio, requerimos otros testigos y creemos a aquellos de cuyos sentidos no juzgamos que están o estuvieron remotas." El mismo Agustín escribe en otro lugar[14]: "Lejos de nosotros el negar que conocemos cosas que aprendemos por el testimonio de los demás. No sabríamos de otro modo que hay océano, tierras y ciudades que celebérrima fama alaba."

20. De estos y otros textos similares de Agustín se concluye que con tal firmeza podemos creer en el testimonio de otros, que a tal creer lo llama saber. Lógicamente, podemos y debemos creer

2. De cognitione propositionis 'Deus est trinus'

18. Restat ulterius videre qualiter anima, habens notitiam de praedictis terminis, scilicet 'Deus et 'trinus', possit ex natura sua cognoscere veritatem huius propositionis 'Deus est trinus', et cum possit intelligi de complexione haberi notitia credulitatis vel scientiae, et hoc vel scientiae 'propter quid' vel 'quia', videndum est quae istarum possit haberi de isto complexo 'Deus est trinus'.

19. *Notitia credulitatis, saltem acquisitae, potest haberi etiam modo ex naturalibus.*—Dico quod prima, scilicet notitia credulitatis, saltem acquisitae, potest haberi etiam modo ex naturalibus.

Hoc probatur: Quia, secundum Augustinum XI *De Civitate Dei* cap.3: "Ea quae remota sunt a nostris sensibus, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus, eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus"; et idem XV *De Trinitate* cap.12: "Absit ut scire nos negemus, quae testimonio didicimus aliorum, alioquin nescimus esse oceanum, nescimus esse terras atque urbes, quae celeberrima fama commendat".

[5] 20. Ex his et similibus auctoritatibus eius habemus, quod credere possumus testimonio aliorum, etiam tam firmiter, ut illud credere

[13] Augustin., *De civ. Dei* XI c.3: PL 41,318.
[14] Augustin., *De Trin.* XV c.12 n.21: PL 42,1075.

más al testigo más veraz, y a una comunidad más que a una persona singular. Ahora bien, la Iglesia católica es comunidad máximamente verdadera, porque exalta máximamente la verdad y condena la mentira. Luego su testimonio puede ser aceptado con toda certeza, sobre todo en lo que más condena la mentira, es decir, en materias de fe y costumbres [15].

21. Por lo tanto, oída y entendida la doctrina común de la Iglesia, el viador puede por su naturaleza asentir con fe firme a lo que ella enseña sobre fe y costumbres. Entre tales artículos ocupa lugar principal el de la trinidad divina. A esta fe adquirida se refieren, parece, las palabras de la epístola a los Romanos [16]: *la fe del oído.* Es decir, de la doctrina sana de Cristo, de la que añade: *Y el oído, por la palabra de Cristo.* A ella, a la fe adquirida, pueden referirse también las palabras de Agustín *Contra la epístola del fundamento*: "Yo no creería en el Evangelio si no me obligara a ello la autoridad de la Iglesia católica" [17].

22. *El conocimiento de la fe infusa de la proposición 'Dios es trino' no puede obtenerse por las fuerzas naturales.*—Pero sobre esta fe adquirida tenemos la fe infusa. Aunque el hombre puede disponerse a ella por sus fuerzas naturales [18], no puede alcanzarla por su naturaleza intrínseca ni con la concurrencia de todas las causas naturalmente motivas. Nuestro entendimiento sólo puede

dicatur apud eum scire; igitur, magis possumus et magis debemus credere testi magis veraci, et adhuc magis communitati, quam personae singulari. Nunc autem, Ecclesia catholica est communitas maxime vera, quia illa maxime veritatem commendat, et mendacium reprehendit; igitur eius testimonio certissime credi potest, et praecipue in illlis, in quibus illa plus damnat mendacium, puta de his quae sunt fidei et morum.

21. Potest igitur viator ex natura sua, audita et intellecta communi doctrina Ecclesiae, firma credulitate assentire his quae ipsa docet de fide et moribus, inter quae principale est de Trinitate in divinis. De ista credulitate acquisita videtur accipi illud *Ad Romanos* 10: "Fides ex auditu": scilicet, sanae doctrinae Christi, de qua subdit: "Auditus autem per verbum Christi". De ista etiam potest accipi illud Augustini *Contra epistolam fundamenti*, B: "Ego, inquit, Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiae catholicae auctoritas compelleret".

22. *Notitia ex fide infusa non potest haberi ex naturalibus.*—Sed ultra istam fidem acquisitam habemus fidem infusam; et ad illam habendam, licet possit homo ex naturalibus se disponere, non tamen ex natura intrinseca, nec etiam concurrentibus quibuscumque causis naturaliter mo-

[15] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d.23 n.4 (ed. Vivès XV 7-8).

[16] Rom 10,17.

[17] August., *Contra epist. Manichaei* c.5 n.6: PL 42,176.

[18] Habla de la disposición remota. Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d.23 q.14 (ed. Vivès XV 22); d.25 q.1 (ed. Vivès XV 57-158).

llegar a ella porque se la infunde Dios, quien no es causa naturalmente motiva del entendimiento causado.

23. Si comparamos la fe infusa y la fe adquirida con el acto de creer, vemos que convienen en lo siguiente: Cuando se dan en la misma alma, un mismo acto de creer es elicitado por inclinación de ambas. Pues, cuando hay dos formas que inclinan naturalmente al mismo agente a la acción, ambas, en cuanto depende de ellas, lo inclinan siempre y necesariamente a ella. Por eso, siempre que el acto es elicitado, lo es por inclinación de ambas. Si por la afirmación 'el acto de creer se funda en esta fe', quiere decirse que el acto es elicitado por su inclinación, hay que conceder que el acto de creer se funda en ambas fes.

24. *Diferencias entre fe adquirida y fe infusa.*—Hay, sin embargo, una diferencia entre ellas en cuanto a la elicitación del acto: El acto que deriva de la fe adquirida sola puede llamarse acto de creer. Así creemos en ciertos artículos por el testimonio fidedigno del testigo que los afirma. A tales artículos no inclina la fe infusa. El hereje disiente en un artículo mientras cree en otros, aunque no con fe infusa; la fe infusa no puede coexistir con la herejía en algún artículo. Por el contrario, de ley común uno no puede elicitar un acto de creer por la sola fe infusa, si bien Dios pudiera asistirla y mover el entendimiento a asentir actualmente al artículo o artículos a que tal fe inclina. En tal caso, sin embargo, el acto tal vez no sería elicitado por la sola inclinación de la fe divina, sino por la moción divina. Una razón más para afirmar que de ley común no puede tenerse el acto de creer

tivis, intellectus ad eam potest attingere; quia illam solus Deus infundit, qui non est causa naturaliter motiva alicuius intellectus causati.

23. Comparando fidem infusam et fidem acquisitam ad actum credendi, in hoc conveniunt quod, quando insunt eidem animae, actus unus et idem credendi elicitur secundum inclinationem utriusque; quia, quando sunt duae formae quae naturaliter inclinant ad actum in eodem operante, utraque quantum est de se, necessario et semper inclinat ad actum, et ideo quandocumque actus elicitur, elicitur secundum inclinationem utriusque. Et si per hoc, quod est actum credendi inniti fidei isti, intelligatur actum elici secundum inclinationem eius, tunc concedendum est quod actus credendi innititur utrique fidei.

[6] 24. *Fides acquisita et fides infusa differunt.*—Est tamen differentia una quantum ad hoc, quod est actum elicere; ista scilicet quod ex fide acquisita, etiam si sola insit, potest elici actus credendi, sicut credimus certis articulis testimonio fide digno asserentis, ad quos tamen non inclinat aliqua fides infusa. Haereticus enim in uno articulo dissentit, aliis articulis credendo, non ex fide infusa, cum illa non possit stare cum haeresi in quocumque articulo; sed ex fide solum infusa non potest quis elicere actum credendi, et hoc de lege communi, licet Deus fidei infusae assistendo, posset movere intellectum ad assentiendum actualiter illi, ad quod fides illa inclinat; sed tunc forte non ex sola inclinatione

por la sola fe infusa. Lo evidencia el siguiente hecho. Si un niño, después de ser bautizado, es criado en el desierto o entre infieles y no recibe instrucción en los artículos que deben creerse, nunca elicitará un acto recto de fe. La razón es que la fe infusa inclina a creer proposiciones que no son evidentes de sus términos o en las que, si los términos son aprehendidos por los sentidos, no es evidente su conexión.

25. Contra lo que precede puede objetarse: Tampoco la fe adquirida incluye evidencia. Busca la respuesta en otro lugar [19].

26. Hay otra diferencia entre ambas fes desde el punto de vista de su acto. La fe infusa no puede inclinar a algo falso, pues inclina en virtud de la luz divina, cuya participación es; y —es obvio— sólo inclina a lo que es conforme a dicha luz. Luego el acto de creer, en cuanto se funda en la fe infusa, no puede tender a lo falso. La fe adquirida, en cambio, se funda 'comúnmente' en la aserción de un testigo falible. No implica pues, que el acto de fe fundado en ella no puede incluir falsedad, aunque frecuentemente, es decir, cuando el testigo en cuyo testimonio se funda es veraz, no la incluya. Dije 'comúnmente', porque alguien podría creer inmediatamente con fe adquirida a

fidei istius eliceretur actus ille, sed ex motione divina; et multo magis de lege communi ex sola fide infusa non potest haberi actus credendi. Hoc patet de puero baptizato, quia si postea nutriretur in deserto vel inter infideles et nullam haberet doctrinam de credendis, nunquam actum rectum credendi eliceret. Et ratio est, quia fides infusa inclinat ad credendum ea quae non habent evidentiam ex terminis nec includunt aliquam evidentiam connexionis terminorum, si termini sint apprehensi ex sensibus.

25. Contra: Nec fides acquisita includit talem evidentiam. Responsionem quaere alibi.

[7] 26. Alia differentia est, quantum ad hoc, quod est actum inniti fidei; quia fides infusa non potest inclinare ad aliquod falsum, inclinat autem virtute luminis divini cuius est participatio, et ita non nisi ad illud quod est conforme illi lumini divino; actus igitur credendi, inquantum innititur isti fidei, non potest tendere in aliquod falsum. Sed fides acquisita communiter innititur assertioni alicuius testis, qui posset deficere, et ideo illa fides non tribuit actum credendi, inquantum sibi innititur, quod non possit sibi subesse falsum; frequenter tamen non sibi subest falsum, quando scilicet testis, cuius testimonio innititur, in testificando illud sit verax. Et dixi "communiter", quia Deo immediate revelanti, posset quis

[19] Sigue una adición: "Respondo como puede verse en *Ordinatio* III d.23 y 24 [ed. Vivès XV 5-53]. Que se da fe infusa en nosotros es sólo creído; por consiguiente, no es evidente. Tenemos experiencia de que la fe adquirida reside en nosotros, y, mediante ella, son creíbles los objetos presentes por el oído, que por lo mismo son de algún modo evidentes, aunque, propiamente hablando, ninguna de las dos fes es evidente por su objeto. Uno no puede poner un acto por la fe infusa sin la fe adquirida, como consta de lo dicho inmediatamente arriba; la fe adquirida tiene evidencia del testimonio del revelante o del predicador."

Dios revelante [20]; aunque acaso 'el que la verdad sea revelada por Dios' significa que 'el acto de creer o de conocer es causado inmediatamente por El' en quien recibe la revelación.

27. Cuando ambas fes, la infusa y la adquirida, inclinan al mismo acto, la adquirida no puede incluir falsedad. La imposibilidad no proviene de la fe adquirida, sino de la infusa, que concurre al mismo acto. Es decir, en tal caso, el acto de creer se funda en la fe infusa como en regla cierta y absolutamente infalible, que excluye la posible falsedad del acto; y se funda en la fe adquirida como en regla menos cierta; por ella no repugnaría al acto ser falso o tener un objeto falso.

28. Contra esta diferencia cabe argüir: Cuando una regla infalible y otra falible concurren al mismo acto, éste no es infalible. Prueba por un símil: De dos premisas, una necesaria y otra contingente, no se sigue una conclusión necesaria. La razón es que lo que depende de varios factores no puede ser de condición más perfecta que uno de ellos. Ahora bien, todo acto de creer depende en su elicitación de la fe adquirida motiva. Luego, si esta fe es falible, el acto elicitado por ella podrá incluir siempre falsedad.

29. Respuesta: El acto a que inclina la luz de la fe infusa es determinantemente verdadero. Si a dicho acto inclina simultá-

credere credulitate acquisita; nisi aliud non sit verum revelari a Deo, quam actum credendi vel noscendi causari immediate a Deo, in eo cui fit revelatio.

27. Et quandocumque ad idem inclinat fides infusa et acquisita, tunc necessario acquisitae non subest falsum; non quod haec necessitas sit ex ipsa fide acquisita, sed ex infusa concurrente cum ipsa ad eundem actum. Innititur igitur actus credendi fidei infusae, tanquam regulae certae et omnino infallibili, a qua actus habeat quod non possit esse falsus; sed innititur acquisitae, tanquam regulae minus certae, quia non per illam repugnaret actui quod esset falsus, vel circa falsum obiectum.

28. Contra istam differentiam potest argui sic: Quando ad eumdem actum concurrit regula fallibilis, licet cum regula infallibili, ille actus non est infallibilis. Probatur per simile; quia ex duabus praemisis, quarum una est necessaria et alia contingens, non sequitur conclusio necessaria. Et ratio est, quia quod dependet ex pluribus, non potest esse perfectioris conditionis quocumque illorum; nunc autem, quicumque actus credendi, ad hoc quod eliciatur, dependet a fide acquisita movente; igitur, si illa sit fallibilis, nunquam actus elicitus erit ex principio tali quin sibi posset subesse falsum.

[8] 29. Respondeo: Ad quodcumque inclinat lumen fidei infusae, illud est determinate verum; si autem ad idem inclinet simul aliud quod,

[20] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d.23 n.15.18 (ed. Vivès XV 22-23. 26-27).

neamente otra fe que de sí podría inducir a error, la verdad necesaria del acto no derivará de esta fe en cuanto tal, sino de la luz de la fe infusa.

30. Tercera diferencia, similar a la primera: No percibo que soy inclinado a un acto por la fe infusa o que elicito un acto según ella; sólo percibo que asiento a algún artículo por la fe adquirida o por su principio, es decir, por el testimonio en el que creo. Si percibiera que elicito un acto según fe infusa y supiera simultáneamente que, según tal fe, sólo cabe tener un acto determinantemente verdadero, percibiría que mi acto no podría ser falso. Por lo mismo sabría, es decir, conocería infaliblemente que es verdadero. Pero ni yo ni nadie, según creo, experimenta en sí el conocimiento infalible de la verdad de su acto cuando posee ambas fes y asiente movido por ambas. Luego sólo creemos en general que el que tiende a una proposición por inclinación de la fe infusa no puede errar. Pero nadie, ni el que posee fe infusa ni otro alguno, sabe ni experimenta con certeza cuándo tiende a una proposición según ella.

31. Contra esto se arguye: En *De Trinitate* [21] se dice: "No ve así la fe en su corazón quien la tiene; pero la tiene con ciencia certísima y la proclama con su conciencia." Después añade: "No podemos ver aquellas cosas que estamos obligados a creer; sin embargo, la fe misma, cuando existe en nosotros, la vemos en nosotros" [22].

quantum est de se, posset inclinare in falsum, non ab illo alio, ut tale, sed ab isto lumine haberetur, quod in illo actu non sit deceptio.

30. Tertia differentia posset poni, quae convenit cum prima, quae scilicet est, quod non percipio me inclinari in actum per fidem infusam, sive secundum illam elicere actum; sed tantum percipio me assentire secundum fidem acquisitam vel eius principium, scilicet testimonium cui credo; quia si perciperem me habere actum secundum fidem infusam et cum hoc scirem quod, secundum fidem infusam, non potest haberi actus nisi determinate verus, perciperem quod actus meus non posset esse falsus; quia ex hoc sequitur quod perciperem quod obiectum actus non posset esse falsum, et tunc scirem illud, id est, infallibiliter cognoscerem illud esse verum; quod nullus experitur in se, ut credo, quantumcumque aliquis habeat utramque fidem et secundum utramque assentiat; tantummodo igitur credimus in universali, quod tendens in aliquod complexum secundum inclinationem fidei infusae, in hoc non posset errare; quis autem et quando secundum eam tendit, nec ipsemet tendens scit, nec alius, nec aliquis certitudinaliter experitur.

31. Contra hoc: XIII *De Trinitate* cap.1: "Non sic videtur fides in corde, in quo est, ab eo cuius est, sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia"; et post: "Illud quod credere iubemur, videre non possumus, ipsam tamen fidem, quando est in nobis, videmus in nobis".

[21] AUGUST., *De Trin.* XIII c.1 n.3: PL 42,1014.
[22] Ibid.

32. Respuesta: Quiere decir que la fe es vista como el alma, según dice, es conocida siempre por sí misma. No quiere decir que hay un acto elícito de conocimiento, sino que siempre se da la presencia del objeto inteligible en el acto. Por eso añade: "Es presente la fe de cosas ausentes", etc.[23]. Es decir, Agustín dice en general que el alma conoce lo que con potencia accidental próxima puede conocer.

33. De otro modo cabe responder que Agustín toma la fe por el acto de creer, pues poco después se afirma de ella: "A veces la fe se acomoda a cosas falsas"[24], es decir, el acto de creer se acomoda a cosas falsas.

34. *La Trinidad no es cognoscible 'quia' por las fuerzas naturales.*—En cuanto a la ciencia *quia*[25] digo que nadie puede llegar a entender la Trinidad con ella por sus fuerzas naturales en el estado actual. Nadie puede llegar a conocer mediante el efecto, con demostración *quia,* aquello, cuya remoción no substraería de la causa nada de cuanto necesita para causar. Pero, removida por un imposible la Trinidad, permanecería en Dios cuanto necesita para causar. Prueba: Permanecería el principio formal, perfecto y completo, de causación y su supósito; consta de la cuestión anteriormente tratada sobre este problema[26]. Y para la causalidad basta, parece, un supuesto perfecto que posee el principio formal perfecto de causación[27].

32. Respondeo: Intelligit sic fidem videri, quo modo concedit animam semper se noscere; non quod semper sit actus elicitus, sed quia semper est perfecta praesentia obiecti actu intelligibilis. Unde subdit ibi: "rerum absentium praesens est fides", etc.; ita quod generaliter illud, ad quod habet anima potentiam accidentalem propinquam noscendi, hoc Augustinus dicit eam noscere.

33. Aliter, diceretur quod accipit fidem pro actu credendi, de qua ibidem parum post dicit: "Aliquando rebus falsis accommodatur fides", hoc est, aliquis actus credendi.

[9] 34. *Trinitas non est cognoscibilis 'quia' ex naturalibus.*—De scientia autem 'quia', dico quod non potest aliquis modo ex naturalibus attingere ad sic intelligendum trinitatem in divinis, quia non potest scire illud de causa per effectum demonstratione 'quia', quo circumscripto remanet in causa quidquid est necessarium ad causandum. Sed circumscripta, per impossibile, trinitate, haberetur quidquid necessarium est in Deo ad causandum creaturam, quia et principium formale causandi perfectum, et completum, et suppositum habens illud principium formale perfectum, ut patet in quadam quaestione praehabita de hoc mota; videtur autem ad causationem sufficere suppositum perfectum habens principium formale perfectum.

[23] Ibid.
[24] Ibid.
[25] Cf. *supra* n.18.
[26] Cf. *supra, Quodl.* q.8.
[27] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.1 n.11 (IV 5-6).

35. *La Trinidad no es cognoscible 'propter quid' por las fuerzas naturales.*—En cuanto a la ciencia *propter quid* [28] afirmo que en el estado actual el alma no puede llegar al conocimiento *propter quid* de la Trinidad divina por sus fuerzas naturales: El conocimiento de lo más propio del sujeto sólo se contiene primera y virtualmente en el concepto *per se* y propio del sujeto o en el sujeto concebido de este modo. Pero el ser trino es tal, lo más propio de Dios. Luego sólo puede conocerse *propter quid* una vez obtenido el concepto *per se* y propio de Dios. Pero, como consta de la conclusión primera referente al conocimiento simple de los términos [29], por ley común no puede tenerse tal concepto en el estado actual [30].—Prueba de la mayor: O lo más propio del sujeto se conocería por el sujeto propio y concebido *per se*, y, en tal caso, la verdad de la mayor es manifiesta; o se conocería por el sujeto concebido en universal o distintamente; el sujeto así concebido sólo puede conocerse *propter quid* por un concepto *per se* propio y distinto de él. Ejemplo: De una figura en común sólo puede saberse *propter quid* que es primera por un medio propio, es decir, por la noción del círculo. Ello no debe sorprendernos; para que el predicado propio sea conocido *propter quid* se requiere un medio propio. Respecto de este conocimiento *propter quid* serían verdaderas las dos primeras conclusiones establecidas en la cues-

35. *Trinitas non est cognoscibilis 'propter quid' ex naturalibus.*—De scientia vero 'propter quid', dico quod non potest anima modo ex naturalibus attingere ad sciendum 'propter quid' Deum esse trinum; quia notitia eius, quod est propriissimum subiecto, non continetur virtualiter primo et evidenter, nisi in per se et proprio conceptu subiecti, vel in ipso subiecto sic concepto; esse trinum est huiusmodi respectu Dei; igitur non potest sciri 'propter quid' de Deo, nisi habito tali conceptu Dei; sed talis non habetur pro statu isto de lege communi, sicut patet in prima conclusione, quae fuit de simplici notitia terminorum.

Probatio maioris: Quia tale proprium, aut sciretur de subiecto proprio et per se concepto, et tunc patet veritas illius maioris; aut sciretur de subiecto concepto in universali vel distincte, et de ipso sic concepto non potest sciri 'propter quid' nisi per per se conceptum illius proprium et distinctum. Exemplum: esse primam figuram non potest sciri 'propter quid' de aliqua figura in communi, nisi per medium proprium, scilicet per rationem circuli; nec mirum, quia praedicatum proprium, ad hoc quod sciatur 'propter quid', requirit medium proprium. De isto sciri 'propter

[28] Cf. *supra* n.18.

[29] Cf. *supra* n.13.

[30] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.56-57 (III 38-39); d.2 n.183 (II 237-238); prol. n.167-168 (I 109-112).

tión de la omnipotencia [31]. Pero no se requieren para el caso; en esta cuestión sólo se inquiere sobre el conocimiento posible aquí y ahora por las solas fuerzas naturales.

ARTICULO II

Conocimiento perfecto inmediato

36. *La Trinidad no es cognoscible con conocimiento inmediato perfecto por las fuerzas naturales.*—Segundo punto principal [32] referente al conocimiento perfecto inmediato.

Aunque el conocimiento *per se* propio e inmediato puede ser intuitivo y abstractivo —como se dijo [33]—, parece que hay que mantener respecto de él, en cualquiera de sus dos formas, la siguiente conclusión: El alma no puede llegar al conocimiento propio e inmediato de Dios por su perfección natural ni con el concurso de todas las causas que naturalmente la mueven al conocimiento. Dígase otro tanto del ángel. La razón es que toda intelección *per se,* propia e inmediata, requiere la presencia del objeto bajo la razón propia del objeto: en su existencia propia si se trata de la intelección intuitiva, en algún ser perfecto que lo represente bajo la razón propia y *per se* cognoscible si se trata de

quid', verae essent duae primae conclusiones, quae quaesitae sunt supra in quaestione de omnipotentia; sed non sunt hic ad propositum quia hic tantum quaeritur de notitia possibili modo hic haberi ex naturalibus.

ARTICULUS II

De cognitione perfecta immediata

[10] 36. *Trinitas non est cognoscibilis cognitione immediata et perfecta ex viris naturalibus.*—De secundo principali.

Licet notitia per se et propria et immediata possit distingui in intuitivam et abstractivam, de qua distinctione prius est habitum, tamen de utraque videtur ista conclusio tunc tenenda, quod anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam et immediatam ex perfectione sua naturali, etiam pro quocumque statu naturae, concurrentibus etiam quibuscumque causis naturaliter motivis ipsius animae ad cognoscendum; et idem diceretur de angelo. Et ratio est, quia omnis talis intellectio, scilicet per se et propria et immediata, requirit ipsum obiectum sub propria ratione obiecti praesens, et hoc vel in propria exsistentia, puta si est intuitiva, vel in aliquo perfecto repraesentante ipsum sub propria et per se ratione cog-

[31] Cf. *supra, Quodl.* q.7 n.10.
[32] Cf. *supra* n.9.
[33] Cf. *supra, Quodl.* q.13 n.27ss.

la intelección abstractiva. Pero si El no quiere, Dios no es presente a ningún entendimiento creado bajo la razón propia de su divinidad [34]. Luego...

Que no le es presente con presencia real consta claramente del comentario de Ambrosio sobre Lucas [35]: "En su poder, dice, está el ser visto, no es de su naturaleza el ser visto; si quiere, es visto; si no quiere, no es visto." Dice óptimamente: "De su naturaleza no es ser visto." Se entiende "por la criatura". La razón es que su naturaleza no es causa naturalmente activa de tal visión. Ni puede ser causa de ella o de la presencia perfecta del objeto alguna naturaleza creada naturalmente activa, que no conteniendo en sí perfectamente la entidad de la esencia divina, tampoco puede contener su inteligibilidad.

37. Por la misma razón es parejamente manifiesto que ningún ser creado puede ser la causa de la presencia abstractiva de Dios en el entendimiento. Pues no puede causar un representativo propio y *per se* de la divinidad bajo la razón propia de su cognoscibilidad. Tal representativo sólo podría ser causado por el objeto cognoscible o por algo que lo contuviera perfectamente bajo la razón de su cognoscibilidad. Por lo tanto, aunque Dios pudiera ser conocido por un representativo, éste sólo podría ser causado inmediata y voluntariamente por El.

38. Contra lo dicho se objeta: Todo lo que es contenido *per se* bajo el primer objeto natural de una potencia puede ser alcanzado naturalmente por ella; de lo contrario, el primer ob-

noscibilis, si fuerit abstractiva; Deus autem, sub propria ratione divinitatis, non est praesens alicui intellectui creato, nisi mere voluntarie.

De praesentia reali, patet per illud Ambrosii *Super Lucam*: "In eius potestate satis est videri, cuius naturae non est videri, si vult videtur, si non vult non videtur". Optime dicit, quod "eius naturae non est videri", supple a creatura, quia eius natura non est causa naturaliter activa huius visionis. Nec etiam aliqua natura creata, quae est naturaliter activa, potest esse causa huius visionis, vel perfecte praesentiae obiecti, quia non potest continere in se perfecte essentiam illam secundum entitatem suam; igitur nec secundum suam intelligibilitatem.

[11] 37. Per idem etiam patet quod nihil creatum potest esse causa eius praesentiae etiam abstractive apud intellectum, quia non potest causare aliquid quod sit repraesentativum proprium et per se divinitatis sub propria ratione cognoscibilis, quia tale repraesentativum non potest causari, nisi vel ab ipsomet cognoscibili, vel ab aliquo perfecte continente ipsum sub ratione suae cognoscibilitatis. Etsi igitur Deus possit cognosci per aliquod repraesentativum, illud tamen non posset causari nisi immediate ab ipso Deo illud voluntarie causante.

38. Contra istud: Quidquid per se continetur sub primo obiecto naturali alicuius potentiae, ad illud potentia potest naturaliter attingere;

[34] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.3 q.9 (ed. Vivès XII 201-219); I d.3 n.57 (III 39).

[35] Ambrosius, *Expositio Ev. Lucae* I n.24: PL 15,1543.

jeto no sería adecuado, sino trascendente en cuanto objeto a la potencia. Ahora bien, el ser, que es el primer objeto natural del entendimiento, conviene verísimamente a Dios. Luego Dios puede ser alcanzado por el entendimiento.

39. Cabe responder que el objeto primero natural puede entenderse doblemente. De un modo significa el objeto al que la potencia está inclinada. De otro significa el objeto al que la potencia puede llegar naturalmente, es decir, por el concurso de las causas naturales. Aunque se afirme que el ente en su comunidad —sea de univocación o de analogía, no me ocupo de ello ahora— es el objeto adecuado, en el primer sentido, de todo entendimiento creado, no es, sin embargo, su objeto adecuado en el segundo sentido. Sólo el ente limitado, tomado "precisamente", es su objeto adecuado en el segundo sentido. Sólo el ente limitado, tomado 'precisamente', puede ser captado por virtud de la causa naturalmente motiva del entendimiento.

40. *Doctrina sobre el objeto natural del entendimiento humano.*—Según algunos [36], no es tampoco el ente tomado comúnmente, sino la quididad de la cosa material en particular el objeto natural del entendimiento humano. En defensa de su opinión aducen esta prueba: La potencia es proporcionada al objeto. Pero hay triple potencia cognitiva, una completamente separada de la materia en el ser y en el conocer —el entendimiento de la sustancia separada—, otra unida a la materia en el ser y en el obrar —la potencia orgánica, el sentido— y otra propia de la

alioquin obiectum primum non esset adaequatum potentiae, sed transcendens in ratione obiecti; nunc autem, ens, quod est primum obiectum naturale intellectus, verissime convenit ipsi Deo; igitur etc.

39. Diceretur quod obiectum primum naturale potest dupliciter intelligi: uno modo, ad quod potentia inclinatur; alio modo, ad quod potentia potest naturaliter attingere, scilicet, ex concursu causarum naturalium; ens in sua communitate, sive sit univocationis sive analogiae, non curo modo, etsi ponatur obiectum adaequatum cuiuscumque intellectus creati, loquendo de obiecto adaequato primo modo, non tamen de obiecto adaequato secundo modo, imo sic pro quocumque statu, cuiuscumque intellectus creati praecise, ens limitatum est obiectum adaequatum, quia praecise illud potest attingi virtute causae naturaliter motivae intellectus.

40. *Quid dicendum circa obiectum naturale intellectus humani.*—Sed nec ens adhuc in tanta communitate acceptum est obiectum naturale intellectus humani, ut videntur aliqui dicere, sed specialiter quiditas rei materialis. Ad quod ponitur talis ratio: Potentia enim proportionatur obiecto; triplex autem ponitur potentia cognitiva; quaedam, omnino separata a materia et in essendo et in cognoscendo, ut intellectus substantiae separatae; alia, coniuncta materiae et in essendo et in operando, ut potentia organica, sicut sensus; tertia, quae est formae habentis esse in materia,

[36] Thomas, *Summa theol.* I q.12 a.4 in corp. (I 54); q.84 a.2 in corp. (I 414); q.85 a.1 in corp. (I 416).

forma que tiene ser en la materia, pero no usa de ella o de un órgano material en su actividad —nuestro entendimiento—. A esta triple potencia corresponde triple objeto proporcionado. A la primera, la quididad completamente separada de la materia. A la segunda, el singular completamente material. Luego a la tercera corresponde la quididad de la cosa material, que, si bien existe en la materia, no es conocida en cuando existe en ella.

41. En contra de esta opinión se arguye [37]: Si la afirmación de que el objeto correspondiente a nuestro entendimiento es la quididad material, se entiende del objeto propio de nuestro entendimiento en cuanto tal, se sigue que el objeto adecuado del entendimiento del bienaventurado no es la quididad de la cosa material; o, de lo contrario, se sigue que el entendimiento no permanece la misma potencia. Ambas consecuencias son falsas.

42. No vale replicar que el entendimiento es elevado por la luz de la gloria. Ningún hábito que eleva a la potencia puede tener un objeto que trascienda el primer objeto de ella. De lo contrario, no sería hábito de la potencia, sino que sería una potencia en sí o transformaría nuestra potencia terrena en otra, de distinto objeto primero.

43. Por lo tanto, afirmo: Aunque el objeto natural —es decir, naturalmente captable— adecuado a nuestro entendimiento en el estado actual sea la quididad de la cosa material —o acaso más especialmente la quididad de la cosa sensible; no sólo la quididad de lo sensible propiamente, sino también de lo in-

sed ipsa non utitur materia, sive organo materiali in operando, talis est intellectus noster. Isti triplici potentiae correspondet triplex obiectum proportionatum: primae, quiditas separata omnino a materia; secundae, singulare omnino materiale; tertiae, igitur correspondet quiditas rei materialis, quae licet sit in materia, tamen non cognoscitur ut in materia singulari.

[12] 41. Sed contra arguitur: Quia si illud intelligeretur de proprio obiecto intellectus humani, ut est talis potentia, sequeretur quod intellectus beati haberet quiditatem rei materialis pro obiecto adaequato; vel si non, non maneret eadem potentia quae modo, quorum utrumque est falsum.

42. Nec valet dicere, quod elevatur per lumen gloriae. Nullus enim habitus elevans potentiam potest habere obiectum, quod transcendat primum obiectum potentiae, quia ille habitus non esset illius potentiae, sed vel esset in se potentia, vel faceret potentiam esse aliam ab ista, sicut haberet aliud obiectum primum.

43. Dico igitur quod obiectum naturale, hoc est, naturaliter attingibile adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quiditas rei materialis, —vel forte adhuc specialius, quiditas rei sensibilis, intelligendo non de sensibili proprie solum, sed etiam de incluso essentialiter vel virtualiter

[37] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.110-124 (III 69-77); IV d.49 q.11 n.3 (ed. Vivès XXI 389-390).

cluido esencial o virtualmente en lo sensible—, con todo, el objeto adecuado de nuestro entendimiento, por su naturaleza, no es más especial que el del entendimiento angélico. Todo lo que puede entender el uno lo puede también el otro.

44. Esto al menos debe concederlo el teólogo, quien afirma que este estado no es natural, que nuestra impotencia para entender muchos inteligibles no es tampoco natural, sino penal, según las palabras del libro *De Trinitate* [38]: "Tal luz mostró cosas ciertas a tus ojos interiores." "Aquella luz", es decir, la luz eterna de la que ha hablado. Añade [39]: "Luego ¿cuál es la causa de por qué no puedas ver aquella luz *acie fixa,* sino la enfermedad? Y ¿quién te la causó, sino la iniquidad?" Sobre ello había escrito antes [40]: "¡Oh tú, alma mía!, ¿dónde te sientes ser? ¿Dónde yaces?" Y a continuación había añadido: "Rectamente reconoces que te hallas en el establo al que el samaritano llevó a aquel que encontró abandonado semivivo con muchas heridas infligidas por los ladrones."

45. Sin embargo, el Filósofo, quien diría que este estado es simplemente natural al hombre por no haber experimentado ni concluido con razón convincente la existencia de otro estado, afirmaría acaso que el objeto adecuado del entendimiento humano *simpliciter,* por la naturaleza de la potencia, es la quididad de los seres sensibles, la única que, según puede observar, le es adecuada en este estado [41].

in sensibili—; tamen obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid specialius obiecto intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno et ab alio.

44. Et hoc saltem concedere debet theologus, qui ponit istum statum non esse naturalem, nec istam impotentiam intelligendi, respectu multorum intelligibilium, esse naturalem, sed poenalem, iuxta illud XV *De Trinitate* 27: "Certa, inquit, oculis tuis interioribus lux illa monstravit", illa, scilicet aeterna, de qua ibi locutus est. Et subdit: "Quae igitur causa est, cur acie fixa lucem ipsam videre non possit, nisi utique infirmitas; et quis eam tibi fecit, nisi inquitas". Et de hoc supra ibidem: "O tu anima mea, ubi te sentis esse? ubi iaces?". Sequitur: "Agnoscis recte te esse in hoc stabulo, quo Samaritanus ille produxit illum, quem reperit multis a latronibus inflictis vulneribus semivivum relictum".

45. Tamen Philosophus, qui statum istum diceret simpliciter naturalem homini, nec alium expertus erat, nec ratione cogente conclusit, diceret forte illud esse obiectum adaequatum intellectus humani simpliciter ex naturalibus potentiae, quod percepit sibi esse adaequatum pro statu isto.

[38] August., *De Trin.* XV c.27 n.50: PL 42,1097.
[39] Ibid.
[40] Ibid.
[41] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.115,123-124 (III 71-72.76-77).

46. *Objeción y sus pruebas.*—Contra lo que defendemos [42] se arguye: El objeto naturalmente motivo del entendimiento creado es el ente, no sólo el ente limitado, sino también el ente ilimitado. Por lo tanto, su objeto adecuado natural, es decir, alcanzable por la acción de la causa naturalmente activa, será el ente en cuanto indiferente a la limitación o a la ilimitación.

Prueba primera: El modo, natural o no-natural, con que el objeto primero, tomado en toda su indiferencia, mueve a la potencia a la que primeramente se refiere, tomada en toda su indiferencia, es el mismo. Ahora bien, el ente ilimitado mueve naturalmente algún entendimiento, el entendimiento divino. Luego del mismo modo todo entendimiento. Podría usarse esta otra menor: Algún ente mueve naturalmente el entendimiento causado. En tal caso, la conclusión sería: Luego cualquier ente moverá de modo similar.

La mayor se prueba: 1) Por inducción de las potencias y de sus objetos primeros y de los objetos contenidos *per se* en los objetos primeros; 2) por esta razón: El objeto propio en toda su indiferencia es objeto adecuado y se refiere a la potencia en todo su género, como extremo propio. Luego hay algún modo propio según el cual un extremo —el objeto...— se refiere al otro —a la potencia...—. Luego tal modo se salvaría o existiría entre cualesquiera extremos contenidos particularmente bajo los primeros extremos. Los extremos particulares se refieren mutuamen-

[13] 46. *Arguitur contra ista.*—Contra ista arguitur quod ens, non tantum limitatum, sed illimitatum, sit obiectum naturaliter motivum intellectus creati; et ita ens, ut est indifferens ad utrumque, erit obiectum adaequatum naturale, scilicet, per actionem causae naturaliter agentis attingibile.

Et arguitur primo sic: Eiusdem obiecti primi, accepti secundum suam totam indifferentiam, ad potentiam quam primo respicit, acceptam secundum suam totam indifferentiam, est idem modus se habendi in movendo, scilicet naturaliter vel non naturaliter. Nunc autem, ens illimitatum movet naturaliter aliquem intellectum, ut divinum; igitur simili modo movet quemlibet intellectum. Alia est minor ista: Aliquod ens movet naturaliter intellectum causatum, et sequitur: igitur quodlibet simili modo movebit.

Maior ista probatur, primo, inducendo de potentiis et obiectis earum primis et per se obiectis contentis sub illis primis. Probatur, secundo, quia obiectum proprium, secundum totam suam indifferentiam, est adaequatum obiectum, et respicit potentiam suam, secundum totum genus suum, ut proprium extremum; aliquis igitur est modus proprius secundum quem hoc extremum respicit illud. Ille igitur idem modus salvabitur inter quaecumque extrema particulariter contenta sub istis primis extremis, quia

[42] Cf. *supra* n.41-44.

te según lo que incluyen los primeros extremos; por lo tanto, se refieren mutuamente como se refieren los primeros extremos.

47. Segunda prueba: Todo acto que precede al acto de la voluntad es meramente natural. Ahora bien, la acción de la esencia divina, incluso en cuanto es objeto motor del entendimiento creado, precede al acto de la voluntad. Luego, no es meramente natural.

Prueba de la menor: La esencia en cuanto tal, no en cuanto voluntad o en cuanto volente, es el objeto beatífico. Luego la moción al acto beatífico conviene a la esencia en cuanto tal. Y, por consiguiente, es anterior a la acción de la voluntad.

48. Confirmación: Si, por imposible, Dios no fuera volente, su esencia movería naturalmente al entendimiento a la visión. Luego le mueve similarmente ahora. Pues, como no es el objeto primero en cuanto volente, tampoco mueve en cuanto tal.

49. Tercera prueba: Todo objeto engendra conocimiento actual suyo. Se trata, pues, de generación natural. Por esta razón, San Agustín llama prole a lo engendrado [43]. Luego la esencia engendra naturalmente su visión en el entendimiento del bienaventurado.

50. Cuarta prueba: Si la voluntad concurre necesariamente con la esencia como principio motor del acto beatífico del entendimiento creado, ¿cuál es el orden de la esencia y de la voluntad en la moción? No cabe decir que la voluntad mueve a la potencia, y la esencia la cuasi mueve por virtud de la voluntad. Lue-

particularia extrema, et se respiciunt secundum hoc quod includunt prima extrema, et ita se respiciunt eodem modo quo illa prima.

47. Praeterea: Omnis actus praecedens actum voluntatis est mere naturalis; nunc autem, actio essentiae divinae, etiam ut est obiectum movens intellectum creatum, praecedit actum voluntatis; igitur etc.

Probatio minoris: Quia essentia, ut essentia, est obiectum beatificum, non autem essentia ut voluntas vel ut volens; igitur, movere ad actum beatificum convenit essentiae, ratione qua essentia est, et, per consequens, illa erit prior actione voluntatis.

48. Confirmatur: Quia si per impossibile Deus non esset volens, essentia sua naturaliter moveret intellectum ad videndum ipsam; igitur et modo similiter movebit, cum non moveat inquantum volens, sicut nec est primum obiectum inquantum volens.

49. Praeterea: Obiectum omne gignit notitiam actualem sui, et ista gignitio est naturalis, propter quod genitum dicitur proles, secundum Augustinum IX *De Trinitate* cap. ult.; igitur, ista visio essentiae in intellectu beati naturaliter gignetur ab illa essentia.

50. Praeterea: Si voluntas necessario concurrit cum essentia in ratione principii motivi ad actum beatificum intellectus creati, quaero quis est ordo essentiae et voluntatis in movendo? Voluntas enim non potest dici ratio motiva potentiae, et essentia secunda quasi virtute eius movens;

[43] Augustin., *De Trin.* IX c.12 n.18: PL 42,970-972.

go, por oposición, es necesario admitir que la esencia la mueve primeramente. Pero el primer motor del movimiento tiene su modo propio de mover. No está determinado, sino que se determina a mover al motor segundo. Vemos que lo naturalmente activo, en cuanto depende de él, actúa necesariamente, mientras que la acción que subyace a la voluntad no actúa necesariamente; puede actuar y no actuar contingentemente, no por sí, sino por la contingencia de la voluntad. Similarmente, si la voluntad subyaciera en su acción a un principio, su acción sería naturalmente determinada.

51. *Digresión sobre el orden de los movimientos en los entes.*—En esta conexión hay que notar que el movimiento absolutamente primero en los entes es necesariamente natural; toda moción de la voluntad presupone otra. Y, si algún movimiento de los entes no es natural, no lo es sobre todo el movimiento de la voluntad.

52. Puede concebirse que algún movimiento tiende al término simplemente infinito, pero que hay también algún movimiento que tiende a un término finito o al término infinito que incluye un término finito. Y el movimiento que tiende al término simplemente infinito es anterior. Lo infinito no puede preexigir lo finito.

53. Por lo tanto, cabe indicar el orden de los movimientos en los entes aunque entendiendo el movimiento impropiamente, es decir, extensivamente. El móvil absolutamente primero con movimiento natural —entendido extensivamente— es el enten-

oportet, igitur, dare e converso, scilicet quod essentia sit prima ratio motiva. Sed prima ratio motiva in movendo tenet suum proprium modum movendi; non enim determinatur ad movendum illud quod secundum est, sed determinat ipsum ad movendum, sicut videmus quod activum naturaliter, quantum est de se, necessario agit; in illa tamen actione, in qua subiacet voluntati, non necessario agit, sed potest contingenter agere et non agere, non quidem ex se, sed propter contingentiam in voluntate ad agendum. Similiter, si voluntas in agendo subiaceret principio, naturaliter actio determinaretur ab illo ad determinate agendum.

[14] 51. *Digressio de ordine motionum in entibus.*—Hic intelligendum est quod motio omnino prima in entibus est necessario naturalis, quia omni motioni voluntatis est alia praesupposita, et si aliqua motio in entibus est non naturalis, maxime motio voluntatis est non naturalis.

52. Item, aliqua motio potest intelligi esse ad terminum simpliciter infinitum, aliqua autem ad terminum finitum, vel ad infinitum includentem finitum; et illa, quae est ad terminum infinitum simpliciter, est prior, quia non potest infinitum praeexigere finitum.

53. Sicut igitur loqui possumus, licet improprie accipiendo motionem extensive, assignari potest ordo motionum in entibus; et sic loquendo, omnino primum mobile motione naturali, extensive loquendo, est intelec-

dimiento divino. Luego el primer motor con movimiento natural es la esencia divina, primer objeto del entendimiento de Dios [44]. Luego la moción absolutamente primera es la moción natural del entendimiento divino por su objeto, por la esencia divina. Como el motor natural mueve al móvil según toda su capacidad, y tal objeto —la esencia divina— puede mover a su intelección actual a la inteligencia ingénita de la persona en la que primeramente se da y puede mover a su conocimiento actual generado, moverá naturalmente, aunque en cierto orden, a ambos conocimientos. Pues lo que para alguien es principio de operar con operación inmanente y principio de producir un producto distinto, es primeramente —en cierto modo— principio de operar.

54. Si objetas que en lo divino la producción es inmanente como la operación, respondo: La producción no es inmanente en cuanto al término; la operación, en cambio, es absolutamente inmanente.

55. Similarmente, la esencia es el motor natural de la intelección de todo inteligible simple, pero sólo si se da antes en todos sus supósitos; lo que no debe entenderse en el sentido de que, sin tal condición, el principio activo sería deficiente, sino en el sentido de que se requiere orden de parte del término [45]. Luego la acción meramente natural al término absolutamente primero, es decir, infinito, es completa en el movimiento absolutamente primero de elicitar o cuasi elicitar la intelección en la inteligencia paterna. Y el movimiento próximo a él es la generación del Verbo.

tus divinus, et ideo primum motivum motione naturali est essentia divina, ut est primum obiectum intellectus sui; igitur omnino prima motio est naturalis motio intellectus divini a suo obiecto. Et cum naturale movens moveat mobile inquantum potest, illud autem obiectum potest movere ad intellectionem actualem sui, et hoc intelligentia ingenita illius personae, in qua primo est essentia, et ad actualem notitiam sui genitam, ad utramque naturaliter movebit, licet ordine quodam, quia quod est alicui principium operandi operatione immanente, et producendi productum distinctum, quodammodo est prius principium operandi.

54. Si dicas quod productio immanet in divinis sicut operatio, respondeo: productio non immanet quantum ad terminum, operatio autem omnino immanet.

55. Similiter, essentia est naturale motivum ad intelligendum quodcumque intelligibile simplex, sed non nisi prius illa essentia sit in omnibus suis suppositis; non quidem quod sine hoc esset defectus principii activi, sed ex parte termini requiritur ordo. Sic igitur completa est actio mere naturalis, et ad terminum omnino primum, scilicet infinitum, ubi motio omnino prima est elicere vel quasi elicere intellectionem in intelligentia paterna; et huic proxima est gignere verbum.

[44] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.231-234.311-312 (II 265-268. 314-315).

[45] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.1 q.1 n.8-11 (ed. Vivès XI 15-17).

56. Sigue la acción apta por naturaleza para abocar al término absolutamente primero, es decir, apta para comunicar la esencia primera. Aunque tal acción no sea natural, es, sin embargo, absolutamente necesaria. Es moción de la voluntad. Y es cuasi doble, es decir, al simple amor y al amor procedente. Esta doble moción de la voluntad corresponde a la doble moción natural, a la intelección y a la dicción, que, se dijo, se da en el entendimiento.

57. Se arguye en contra. En el mismo ser, la acción natural precede a la acción no-natural. Ahora bien, el entendimiento divino *per se* entiende con acción natural lo creable. Luego esta acción precede a toda acción de la voluntad y, por lo mismo, a la espiración del Espíritu Santo.

Respuesta: La mayor es verdadera entendida en el mismo orden de parte del término. Pero, en el caso, hay otro orden distinto de parte del primer término y del segundo. Por eso lo natural en un orden sigue a lo no-natural en el otro. La primera distinción de los órdenes se basa en los términos, la segunda en el modo de actuar de los principios.

58. Se objeta en contra: El orden de los principios es anterior al orden de los términos, como el principio es anterior al término, pues éste es producido o comunicado por aquél.

Respuesta: El antecedente es verdadero del término total, que recibe ser simplemente, pero no del término formal, que sólo recibe ser *secundum quid*.

[15] 56. Hanc sequitur actio quae nata est esse ad terminum omnino primum, puta ad essentiam primam communicandam, quae licet non sit naturalis, tamen est omnino necessaria; et haec est motio voluntatis et haec quasi est duplex, scilicet ad amare simplex, et etiam ad amorem procedentem. Haec duplex motio voluntatis correspondet duplici motioni naturali quae dicta est esse in intellectu ad intelligere et dicere.

57. Contra: Actio naturalis in eodem praecedit actionem non naturalem; nunc autem, per te, actione naturali intellectus divinus intelligit creabile; igitur ista actio praecedit omnem actionem voluntatis, et ita spirationem Spiritus sancti.

Respondeo: Maior est vera, loquendo in eodem ordine ex parte termini; hic autem est alius ordo ex parte primi termini et secundi, et ideo naturalis in uno ordine sequitur non naturalem in alio ordine; prima enim distinctio ordinum attenditur ex parte terminorum; secunda ex parte principiorum quantum ad modum principiandi.

58. Contra: Ordo principiorum est prior ordine terminorum, sicut et principium termino, nam per principium terminus producitur vel communicatur.

Respondeo: Antecedens verum est de termino totali, qui simpliciter capit esse, non autem de termino formali, qui solummodo capit esse secundum quid.

59. Completado este proceso de origen del primer término, de la esencia divina que ha de comunicarse, sigue el orden del término segundo, de la esencia creable. En este segundo orden, la esencia divina mueve primeramente a la inteligencia, que se da ya en los tres supósitos, a la intelección simple de todo lo inteligible. Pero no la mueve al conocimiento distinto de la verdad de toda proposición. Si la moviera determinadamente al conocimiento de una alternativa en los futuros contingentes, se seguiría que, como el motor natural mueve necesariamente, el entendimiento divino entendería necesariamente que tal alternativa de la contradicción sería verdadera. Por lo mismo, o podría errar, o no podría acontecer lo opuesto, y lo que se dice contingente no lo sería, sería necesario [46].

60. Si se pregunta: Puesto que el orden de todo inteligible al primer inteligible parece ser el mismo, ¿por qué el primero no mueve con igual necesidad al conocimiento de todo inteligible? Respondo: Mueve naturalmente y, por consiguiente, necesariamente al conocimiento de todo inteligible capaz de ser conocido natural y necesariamente; es decir, de todo objeto simple y complejo —proposición— verdadero y necesario. Pero la proposición referente a la existencia de lo contingente no es tal; no es apta por naturaleza para ser determinada a la verdad.

61. Si preguntas: ¿Por qué no mueve necesariamente a tener el conocimiento que puede tenerse del objeto complejo? Respondo: O movería a conocerlo bajo la distinción de que podría

59. Completo autem toto isto processu originis respectu primi termini, scilicet essentiae divinae communicandae, sequitur ordo alius respectu termini secundi essentiae, scilicet creabilis; et quidem essentia ipsa divina in isto secundo ordine movet primo ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis, et haec intelligentia, ut iam est in tribus suppositis; non autem movet ad distinctam notitiam veritatis cuiuscumque complexionis, quia si moveret determinate ad cognoscendum alteram partem in futuris contingentibus, cum naturale movens necessario moveat, sequitur quod intellectus divinus necessario intelligeret hanc partem contradictionis fore veram, et ita vel posset errare, vel oppositum non posset evenire, et tunc non esset contingens, sed necessarium illud quod ponitur esse contingens.

[16] 60. Si quaeratur, cum idem videatur esse ordo cuiuscumque intelligibilis ad primum intelligibile, quare primum non aeque necessario movet ad cognitionem cuiuscumque? Respondeo: Naturaliter movet, et per consequens necessario ad cognitionem cuiuscumque, quod est possibile naturaliter et necessario cognosci; huiusmodi est quodcumque obiectum simplex, et etiam quodcumque complexum verum necessarium; non autem tale est aliquod complexum de exsistentia contingentis, quia non est natum esse determinatum ad veritatem.

61. Et si quaeras, quare non necessario movet ad talem cognitionem de complexo habendam, qualis posset haberi de eo? Respondeo: Aut

[46] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.38 n.5-6 (VI 304-305); *Lectura* I d.39 n.62-65 (XVII 500-501); *Ordinatio* I d.40 (VI 309-313).

ser, o no —y tal conocimiento no estaría determinado a una alternativa—, o no movería determinadamente a conocer una alternativa —y, en tal caso, ésta sería necesariamente determinada.

62. Por lo tanto, completado todo el orden del movimiento necesario, sigue el movimiento contingente. Este no puede derivar de un principio de movimiento natural, que sólo mueve necesariamente. Luego es necesario poner la voluntad como el principio del movimiento contingente. Este movimiento tiene lugar ordenadamente: Primero *ad intra*, pues si la voluntad no se determinara a querer una alternativa, nunca determinaría nada *ad extra*. Luego primero se determina a querer que algo sea determinadamente; y después el entendimiento, viendo esta determinación infalible de la voluntad, conoce que ello será futuro. El orden en el movimiento necesario y en el contingente es, pues, inverso. En el necesario el primer principio es la naturaleza; por esto está determinado primera y naturalmente a la acción propia. En el contingente, en cambio, el primer principio es libre, y a su acción en el primer orden sigue el principio natural.

63. Completado el movimiento contingente *ad intra*, sigue el movimiento *ad extra*. Todo este movimiento es contingente y, por consiguiente, procede inmediatamente de la voluntad como de principio. Luego la esencia, en cuanto esencia y en cuanto motivo por modo de naturaleza, no mueve ningún entendimiento creado, sino que es la voluntad divina la que causa inmediata-

moveret ad cognoscendum sub distinctione hoc fore vel non fore, et haec cognitio non est determinata de altera parte; aut si moveret determinate ad cognoscendum alteram partem, illa necessario esset determinata.

62. Completo igitur toto ordine motionis necessariae, sequitur motio contingens; illa non potest esse per principium naturalis motionis, quia illius non est nisi necessario movere; igitur oportet illius motionis principium ponere voluntatem. Et fit huiusmodi motio contingens ordinate, primo ad intra, quia nisi ipsa voluntas determinetur in se ad volendum alteram partem, nunquam determinabit aliquid ad extra. Primo, igitur, determinat se ad volendum hoc fore determinate; secundo, ex hoc intellectus videns istam determinationem voluntatis infallibilem, novit hoc esse futurum; e converso igitur est in motione necessaria et contingente, quia in necessaria primum principium est natura, et ideo primo naturaliter determinatur ad propriam actionem; in contingente autem primum principium est liberum, cuius actionem in primo ordine sequitur naturalis.

63. Completa vero motione contingente ad intra, sequitur motio ad extra; illa igitur tota est contingens, et per consequens immediate ipsius voluntatis, ut principii. Nullum igitur intellectum creatum movet essentia ut essentia tanquam motivum per modum naturae, sed omnem intellectio-

mente toda intelección de tal esencia —es obvio que no puede causarla el entendimiento creado [47].

64. *Respuesta a los argumentos o pruebas en contrario.*—Por esta razón [48] aparece clara la respuesta a los argumentos aducidos en contrario [49].

Respuesta al primer argumento o prueba [50]: Su mayor debe entenderse en el sentido de que el objeto mueve uniformemente cualquiera potencia inmediatamente movible por él. En cuanto a la menor, la esencia divina es inmediatamente motiva del entendimiento divino, pero no del entendimiento creado. El entendimiento divino es el móvil absolutamente primero. Por eso es movido primeramente por la primera forma motriz, y ningún otro entendimiento es inmediatamente movible por ella. La primera forma motriz sólo puede mover inmediatamente del primer modo, y no hay nada que sea apto por naturaleza para ser movido de este modo. Luego, si se concluye que la esencia divina mueve del mismo modo a todo entendimiento, ello se concede del entendimiento al que mueve inmediatamente. Pero, como consta de lo dicho [51], sólo el entendimiento divino es tal.

65. Sin embargo, la otra menor [52], es decir, que el objeto creado mueve naturalmente, es verdadera del entendimiento al que mueve inmediatamente. Pero sería falsa del entendimiento al que el objeto mueve mediante un acto de la voluntad, pues no lo movería naturalmente. Este sería el caso si mi voluntad pudiera causar

nem illius essentiae, quam non causat aliquod creatum, causat immediate voluntas divina.

64. *Ad argumenta in contrarium.*—Per hoc patet ad argumenta iam facta in contrarium.

Maior enim primi argumenti debet sic intelligi: quamcumque potentiam immediate mobilem a tali obiecto ipsum obiectum uniformiter movet. [17] Nunc autem, quantum ad primam minorem, essentia divina est motiva immediate sui intellectus, sed non intellectus creati, quia intellectus divinus est primum mobile omnino, et ideo primo movetur a prima forma motiva, et nihil aliud est immediate mobile a prima forma motiva, quia non potest immediate movere, nisi primo modo motionis, et nihil aliud natum est sic moveri. Si igitur concludas, quod essentia divina eodem modo movet omnem intellectum, concedatur, quem immediate movet; sed ille est solus intellectus divinus, ut patet ex dictis.

65. Alia autem minor, scilicet quod obiectum creatum naturaliter movet, vera est de intellectu, quem immediate movet; falsa autem esset, si aliquem intellectum moveret mediante actu voluntatis, quia illum non naturaliter moveret, sicut si voluntas mea possit libere causare intellectio-

[47] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.49 q.11 n.9 (ed. Vivès XXI 417-418).
[48] Cf. *supra* n.51-63.
[49] Cf. *supra* n.45-50.
[50] Cf. *supra* n.46.
[51] Cf. *supra* n.53.
[52] Cf. *supra* n.46.

libremente en ti la intelección de mi esencia. Pero acaso esto no se da en ninguna esencia y voluntad creada. Toda esencia es inmediatamente motiva del entendimiento creado y lo mueve, por lo tanto, con movimiento natural. Y ninguna voluntad creada mueve a la intelección perfecta de una esencia en cuanto tal, pues no la contiene perfectamente de modo eminente y unitivo. Cualquiera que sea el modo en que el objeto creado mueve naturalmente al entendimiento, es claro que la razón vale de la esencia divina, pues ella sólo mueve inmediatamente al primer entendimiento, no otro.

66. Respuesta a la segunda prueba [53]: El mover al acto beatífico no es propio de la esencia divina, ni es anterior al acto de la voluntad, sino que es propiamente acto de la voluntad. Aunque la esencia, en cuanto en cierto modo anterior a la voluntad, sea el objeto primero e inmediato determinante de la visión, no es el objeto inmediato motor. Es motor remoto; mueve al entendimiento a la visión que precede a la volición por la que el entendimiento de Miguel es movido a la visión.

67. Esta razón esclarece la respuesta a la confirmación [54]: Si tal esencia no fuera formalmente volente, no podría causar absolutamente nada *ad extra,* pues sólo podría causar naturalmente; y todo ser extrínseco formalmente posible sólo podría ser causado contingentemente por una causa necesaria.

68. Respuesta a la tercera prueba (a la cuarta) [55]: La esencia sólo es motriz respecto de la visión que el entendimiento creado

nem essentiae meae in te. Sed isto modo forte non est de aliqua essentia et voluntate creata, quia quaelibet essentia est immediate motiva intellectus creati, et ideo motione naturali. Nulla autem voluntas creata est motiva ad intellectionem perfectam alicuius essentiae, ut essentia est, quia nec perfecte eam continet eminenter vel unitive, et qualitercumque sit de obiecto creato movente intellectum naturaliter, patet prius quod est eadem ratio de essentia divina, quia ipsa non est immediate motiva alicuius intellectus nisi primi.

66. Ad aliud dico: Quod movere ad actum beatificum non est proprius actus illius essentiae divinae, neque est prius actu voluntatis, imo est proprie actus illius voluntatis. Essentia enim, ut quodammodo prior voluntate, licet sit obiectum primum et immediatum illius visionis in ratione terminantis, tamen non est obiectum immediatum in ratione moventis, sed tantum movens remotum, pro quanto movet intellectum divinum ad visionem praecedentem illud velle, quo movetur intellectus Michaelis ad visionem.

67. Et per hoc patet ad confirmationem ibi positam: Quia si illa essentia non esset formaliter volens, nihil omnino posset causare ad extra, quia nihil posset causare nisi naturaliter, et quodcumque extrinsecum, cum sit formaliter possibile, non posset esse a necessario nisi contingenter.

[18] 68. Ad tertium: Dici potest, quod essentia non habet rationem

[53] Cf. *supra* n.47.
[54] Cf. *supra* n.48.
[55] El autor trastrueca el orden de los argumentos en su respuesta a ellos. Cf. *supra* n.50.

puede tener de ella, en cuanto se sobreentiende que ella movió al entendimiento divino a la visión presupuesta por el querer divino que mueve al entendimiento creado. Luego, propiamente hablando, la esencia y la voluntad no se hallan como motor superior e inferior, en el sentido de que ambos muevan inmediatamente al entendimiento movido. Sólo la voluntad mueve inmediatamente al entendimiento creado, aunque presupone la moción del entendimiento divino por la esencia; sin tal moción, la voluntad no elicitaría la volición motora.

69. Podría argüirse en contra: La voluntad en cuanto tal sólo puede mover a la visión de la voluntad en cuanto tal, no a la visión de la esencia en cuanto tal. Ahora bien, la visión de la voluntad en cuanto tal y no de la esencia en cuanto tal no es visión del objeto beatífico. Prueba de esta menor: El objeto beatífico del entendimiento creado y del entendimiento divino es el mismo. Pero el entendimiento divino no se beatifica por la visión de la voluntad en cuanto tal; la voluntad no es su primer objeto, y el entendimiento sólo se beatifica por la captación de su primer objeto. Prueba de la mayor: la voluntad es cuasi posterior a la naturaleza; y la propiedad no puede ser el principio causativo de la visión perfecta de la esencia en cuanto tal, que en cierto modo es anterior y más perfecta, según las palabras del Damasceno [56]: "Abarca en sí todo el ser como cierto piélago de sustancia, ilimitado", etc.

motivi ad visionem sui in intellectu creato, nisi inquantum praesupponitur ipsam movisse intellectum divinum ad visionem, quae praesupponitur ipsi velle divino, motivo intellectus creati; non igitur se habent essentia et voluntas, ut movens superius et inferius, proprie loquendo, sic intelligendo quod utrumque attingat ipsum motum, sed tantum voluntas attingit intellectum creatum; tamen praesupponit motionem intellectus divini ab ipsa essentia, sine qua ipsa voluntas non haberet illud velle quo movet.

69. Si arguitur contra hoc: Quia voluntas, ut voluntas, non potest movere nisi ad videndum voluntatem, ut voluntas est, non autem ad videndum essentiam, ut essentiam; nunc autem videre voluntatem, ut voluntas est, et non essentiam, ut essentia est, non est videre obiectum beatificum. Probatio minoris: Quia idem est obiectum beatificum intellectus creati, et intellectus divini; intellectus autem divinus non beatificatur in videndo voluntatem, ut voluntas est, quia voluntas non est primum obiectum intellectus sui, et non beatificatur nisi attingendo primum obiectum. Probatio maioris: Quia cum voluntas sit quasi posterior ipsa natura, quia proprietas non potest esse principium causandi perfectam visionem essentiae, ut essentia est, quae quodammodo est prior et perfectior, iuxta illud Damasceni 12. "Totum, inquit, in seipso comprehendens habet esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum", etc.

[56] Damasc., *De fide orth.* I c.9: PG 94,835.

Respuesta: Porque la voluntad es perfectamente idéntica a la esencia, puede ser principio motor de la visión de la esencia en cuanto tal. Luego debe negarse la mayor. Es ciertamente verdad la afirmación de que la voluntad puede ser principio motor de la visión de la voluntad en cuanto tal. Pero es falsa la negación, es decir, que no puede ser principio de la visión de la esencia en cuanto tal. A la prueba de la mayor respondo: Tal prioridad es cuasi prioridad de fundamento. Pero el fundamento no sólo es perfectamente idéntico con lo que, según se dice, se funda en él, sino que lo que se funda en él tiene también perfección formal formalmente infinita. Por lo cual contiene la perfección del fundamento con identidad y unidad perfectas. En consecuencia, la voluntad puede ser el principio de la comunicación de la esencia, porque posee con identidad total la misma perfección que ésta.

70. Respuesta a la cuarta prueba [57]: Agustín habla en dicho texto del conocimiento que es verbo. Por eso, después de haber escrito: "Nace la prole conocimiento de la Trinidad", añade al fin del capítulo [58]: "Son cierta imagen de la Trinidad la mente, su conocimiento propio, que es su prole y su verbo, y el amor tercero." Luego no es su verbo cualquier conocimiento actual del objeto, sino sólo el que nace como prole de él [59]. Es decir, el que no sólo es semejanza natural suya, sino que es generado natural-

Ad istud: Dico quod quia voluntas est perfecte idem cum essentia, ideo potest esse principium motivum ad videndum essentiam, ut essentia est; neganda est igitur illa maior. Verum quidem est quod ibi affirmatur, scilicet quod voluntas potest esse principium motivum ad videndum voluntatem, ut voluntas est; falsum autem est, quod ibi negatur, scilicet quod non potest esse principium ad videndum essentiam, ut essentia est. [19] Ad probationem maioris: Respondeo quod prioritas illa est quasi prioritas fundamenti, sed illud fundamentum non solum est perfecte idem cum illo quod intelligitur fundari in eo, sed etiam illud habet perfectionem formalem formaliter infinitam. Propter quod perfecte identice et unitive continet perfectionem fundamenti, et propter istam rationem potest voluntas esse principium communicandi essentiam, quia ipsa est identice omnino eiusdem perfectionis cum essentia.

70. Ad aliud: Posset dici quod Augustinus loquitur ibi de notitia, quae est verbum. Unde cum dixisset: "Nascitur proles ipsa Trinitatis notitia", subdit in fine capituli: "Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens et notitia eius, quae est proles eius, ac de seipsa verbum eius, et amor tertius". Haec ille. Non igitur quaecumque notitia actualis obiecti est verbum eius, sed illa sola, quae de ipso nascitur tanquam proles, hoc est, non tantum est naturalis similitudo eius, sed naturaliter gignitur ab ipso

[57] A la tercera. Cf. *supra* n.49.

[58] Cf. *supra* nota 43.

[59] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.569-604 (III 338-357); II d.16 y 24 (ed. Vivès XIII 23-47.177-184).

mente —naciendo— de él. Luego el conocimiento actual producido inmediatamente por la voluntad no es verbo del objeto; aunque sea semejanza natural del objeto, no es naturalmente generado.

71. Podría responderse de otro modo al texto del *De Trinitate*[60], donde Agustín dice: "Toda cosa que conocemos cogenera en nosotros su conocimiento." Estas palabras pueden entenderse de la cosa que conocemos naturalmente, es decir, de las causas naturalmente motivas de nuestro entendimiento. Ciertamente, la cosa en sí misma o en sus causas cogenera. Es decir, con fecundidad y necesidad naturales causa en nosotros su conocimiento como semejanza natural suya. Así el verbo no sólo es generado de la memoria. Ahora bien, no es necesario que el objeto que deviene conocido por el acto de la voluntad preexista en la memoria o al menos no actúa en cuanto preexiste en la memoria. Luego de este modo se salva la razón de verbo propiamente.

La expresión "toda cosa" puede extenderse a la esencia divina. En tal caso, lo que sigue "cogenera su conocimiento", debe entenderse formalmente del objeto naturalmente motivo o, equivalentemente, del objeto increado. Este, o por sí o por algo a él idéntico, causa en nosotros su conocimiento, que en el perfeccionamiento del entendimiento equivale a prole naturalmente generada, por ser semejanza que, como si fuera expresada naturalmente por el objeto, lleva naturalmente a él.

nascendo; notitia igitur actualis, quae producitur immediate per voluntatem, non est verbum obiecti, quia, etsi sit similitudo naturalis obiecti, non tamen est naturaliter genita.

71. Aliter posset dici ad illud IX *De Trinitate*, cum dicit Augustinus quod "omnis res quam cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui", quod vel intelligitur de re quam naturaliter cognoscimus, hoc est, ex causis naturaliter motivis intellectus nostri; illa quidem in seipsa vel in causis suis congenerat, hoc est, naturali foecunditate et necessitate causat in nobis tanquam naturalem similitudinem notitiam sui, et sic verbum non gignitur nisi de memoria; nunc autem, obiectum, quod fit cognitum per actum voluntatis, non oportet praeesse in memoria, vel saltem non agit ut praeexsistens in memoria; sic igitur modo dicto salvatur proprie ratio verbi.

[20] Vel si hoc quod ait "omnis res" extendatur etiam ad essentiam divinam, tunc illud quod sequitur, scilicet "congenerat notitiam sui", debet intelligi vel formaliter pro obiecto naturaliter motivo, vel aequivalenter pro obiecto increato, quia ipsum vel per se vel per aliquid sibi idem, causat in nobis notitiam sui, quae aequivalet in perficiendo intellectum, ac si esset proles naturaliter genita, quia est similitudo naturaliter ducens in obiectum, sicut si esset ab obiecto naturaliter expressa.

[60] AUGUST., *De Trin.* IX c.12 n.18: PL 42,970.

72. De lo dicho se sigue, parece, que la esencia no es para Miguel representativa de sí antes —en naturaleza— que la visión de ella sea causada en él. Luego *a fortiori* no es representativa de ningún otro objeto, sino que tanto la esencia como cualquier otra entidad son representativas contingentemente por un acto de la voluntad, de suerte que su representación no precede en ningún modo a la intelección del objeto que se dice ser representado.

73. Pudiera inquirirse en esta conexión: La representación es en cierto modo anterior a la intelección actual y sólo se halla en la memoria; y en la memoria divina sólo se da propiamente el objeto que cuasi da el acto primero o inmediato al acto segundo, es decir, a la intelección actual. Pero lo que actúa de este modo es la presencia completa del primer objeto, es decir, de la esencia divina. Luego —argumentando en contra— ¿cómo ve el bienaventurado el objeto secundario en la esencia si no es representado de algún modo en ella? Pues, aunque le sea manifestado por la voluntad, no es representado en ella; la voluntad no es espejo en que se ve.

Respuesta: La piedra se ve en la esencia divina, pero no como en espejo en que reluce como objeto presente. La esencia se representa a sí sola y para sólo su entendimiento antes de ser entendida. La piedra se ve en la esencia divina como un objeto secundario en el objeto primero, no en cuanto el objeto primero mueve a la intelección del segundo como mueve a su intelección

72. Hinc videtur sequi quod essentia non est repraesentativa sui Michaeli prius natura quam visio eius causatur in Michaele; igitur, multo magis non est repraesentativa alicuius alterius, sed tam ipsa quam alia contingenter repraesentantur per actum voluntatis, ita quod ipsum repraesentare non est praecedens quomodocumque ipsam intellectionem obiecti, quod dicitur repraesentari.

73. Sed si quaeratur: Hic repraesentatio quodammodo prior actuali intellectione, illa tantummodo invenitur in memoria, et in memoria divina nihil proprie est nisi obiectum, quod quasi tribuit actum primum, sive immediatum actui secundo, scilicet intellectioni actuali; illud autem sic actuans est praesentia completa primi obiecti, scilicet essentiae divinae. Contra: Quomodo igitur beatus videt obiectum secundarium in ipsa essentia, si non est aliquo modo ibi repraesentatum, et non repraesentatur sibi in voluntate, quia voluntas non est speculum in quo videatur, licet per voluntatem manifestetur?

Respondeo: Lapis videtur in essentia divina, non ut in speculo, in quo reluceat ut obiectum praesens; sed ipsa essentia se solam et soli suo intellectui se repraesentat ante actum intelligendi; sed lapis videtur in essentia divina, ut obiectum secundarium in primo obiecto, non quidem motivo ad intellectionem secundi, sicut movet intellectum proprium, et

propia y como un principio mueve nuestro entendimiento a la conclusión, sino en cuanto otro factor, la voluntad, mueve dos objetos que, como objeto primero y segundo, terminan el acto del entendimiento.

ARTICULO III

Conocimiento mediato

74. *La Trinidad no puede conocerse naturalmente con conocimiento mediato por el alma.*—En cuanto al tercer problema principal [61] afirmo que, por sus fuerzas naturales, ni el alma —en cualquier estado— ni el ángel pueden conocer mediatamente la esencia divina bajo su razón propia, en el sentido de que ésta fuera conocida por o en un objeto medio conocido [62].

De este modo mediato nada puede ser entendido por sí distintamente si no está contenido en el objeto medio esencialmente o virtual y perfectamente, es decir, según toda su cognoscibilidad. La esencia divina no se contiene de este modo en ningún otro objeto. Luego ni el alma ni el ángel pueden conocerla de este modo.

Prueba de la menor: Nada distinto de la divinidad la contiene perfectamente en su identidad. Luego tampoco la contiene en su cognoscibilidad.

sicut intellectum nostrum movet principium ad conclusionem; sed ordine primi obiecti et secundi terminantis, quodam alio, scilicet voluntate, movente ad ista duo obiecta ordine quodam actum intellectus terminantia.

ARTICULUS III

De cognitione mediata

[21] 74. *Trinitas non potest cognosci naturaliter ab anima cognitione mediata.*—De tertio principali, dico quod anima ex naturalibus in quocumque statu vel angelus non potest cognoscere essentiam divinam sub ratione propria mediate, sic intelligendo quod, per obiectum cognitum medium, vel in obiecto cognito medio, cognoscatur ratio eius.

Quia nihil potest per se distincte intelligi hoc modo mediate, nisi in illo medio contineatur essentialiter vel virtualiter, et hoc perfecte, scilicet secundum totam rationem cognoscibilitatis suae; essentia divina in nullo alio sic continetur; igitur etc.

Minor probatur: Quia nihil aliud a divinitate continet eam perfecte sub ratione entitatis; igitur nec sub ratione cognoscibilitatis.

[61] Cf. *supra* n.9.

[62] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.3 q.9 (ed. Vivès XII 201-219).

Prueba de la mayor: Si un objeto mueve a algún conocimiento, mueve a su conocimiento propio y perfecto según toda su virtud motiva. Luego no puede mover al conocimiento simplemente más perfecto que su conocimiento propio, ni, por consiguiente, al conocimiento propio de un objeto más perfecto.

75. *Objeciones.*—Contra lo que precede se objeta: En primer lugar, contra el argumento [63]:

Basta que la causa contenga virtualmente aquello cuya causa es. No es necesario que contenga aquello cuya causa no es. Ahora bien, el objeto que moviera al conocimiento distinto y propio de la esencia divina no por ello sería necesariamente causa de la esencia, sino sólo de su conocimiento. Luego, si el objeto, aunque no contenga la esencia —como se prueba—, contiene su conocimiento por ser más perfecto que él —la sustancia es más perfecta que el accidente—, basta ello para que mueva al entendimiento a dicho conocimiento. Pero, al parecer, la sustancia del ángel o del alma puede contener eminentemente tal conocimiento, pues es mucho más perfecta que él y mucho más inmediata al objeto en el orden esencial. Luego...

76. En segundo lugar se objeta doblemente contra la conclusión [64]:

1) Parece que un objeto puede ser conocido distintamente por su imagen propia. Así el sentido de la vista conoce distintamente el objeto en su especie. Ahora bien, no sólo el ángel, sino

Maior probatur: Quia obiectum quodcumque, si moveat ad aliquam notitiam, tunc secundum ultimum virtutis motivae movet ad propriam et perfectam notitiam sui; igitur nec potest movere ad notitiam simpliciter perfectiorem illa, nec per consequens ad notitiam propriam perfectioris obiecti.

75. *Obicitur.*—Contra istud instatur; primo, contra rationem, sic:

Sufficit quod causa virtualiter contineat illud, cuius est causa, ita quod ad hoc quod sit causa, non oportet quod contineat illud, cuius non est causa. Nunc autem, quidquid moveret ad distinctam et perfectam notitiam essentiae divinae, non propter hoc oportet quod esset causa illius essentiae, sed tantum causa illius notitiae; igitur, licet non contineat illam essentiam, ut probatur, si tamen contineat illam notitiam, ut puta, quod sit perfectius ea, sicut substantia est perfectior accidente, hoc sufficit ad hoc quod moveat intellectum ad talem notitiam; videtur autem quod illa notitia possit eminenter contineri substantia angeli vel animae, cum illa substantia sit multo perfectior quam notitia, et multo immediatior ipsi obiecto in ordine essentiali.

76. Praeterea, instatur contra conclusionem illam probatam.

Primo, sic: Per illud, quod est imago propria alicuius obiecti, videtur posse distincte cognosci illud, cuius est imago; sic enim sensus visus distincte cognoscit obiectum in speculo; nunc autem, non solum angelus,

[63] Cf. *supra* n.74.
[64] Cf. Ibid.

también el alma es imagen de Dios, según Agustín [65]. Y ambos pueden conocerse distintamente a sí mismos, incluso por sus fuerzas naturales. Agustín lo afirma del alma, de la que es menos manifiesto [66]: "Porque comprendía que siempre se conocía y se quería a sí, comprendía también que siempre se acordaba de sí, se entendía y se amaba a sí misma; aunque no siempre se pensaba como distinta de lo que no es ella." En el citado libro décimocuarto, capítulo cuarto, dice también [67]: "Dijimos que la mente se conoce a sí misma, pues nada conoce la mente tanto como lo que es presente; y nada más presente a la mente que ella lo es a sí misma." Abunda en los mismos conceptos en los capítulos sexto y séptimo.

77. 2) El entendimiento creado bienaventurado puede conocer naturalmente su acto beatífico. Luego mediante él puede conocer naturalmente su objeto.

Esta consecuencia se prueba: *a*) El acto es semejanza natural del objeto. Más, parece ser semejanza más expresa del objeto que la especie inteligible, si se da. Por lo tanto, el objeto puede ser conocido distintamente por el acto como por su semejanza natural. *b*) No parece que el acto pueda ser conocido como acto de este objeto, a no ser que se conozca este objeto en cuanto objeto del acto.

sed etiam anima est imago Dei, secundum Augustinum XIV *De Trinitate* cap.8; uterque autem potest distincte cognoscere seipsum, etiam ex naturalibus, sicut de ipsa anima, de qua minus videtur, vult Augustinus XIV *De Trinitate* cap. ult.: "Quoniam semper se nosse, semperque seipsam velle comprehendebatur. Simul etiam semper sui meminisse, semperque seipsam intelligere, et amare comprehenderetur, quamvis non semper se cogitare discretam", etc. Et eodem lib.XIV cap.4 vel 9: "Diximus mentem noscere semetipsam, nihil enim tam novit mens, quam illud quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi", et de hoc ibidem multum, cap.6 et 7.

77. Secundo, instatur ad idem per hoc quod intellectus creatus beatus potest naturaliter cognoscere suum actum beatificum; igitur per illum potest naturaliter cognoscere obiectum.

Consequentia ista probatur: tum quia actus est naturalis similitudo obiecti, imo videtur esse expressior similitudo, quam esset species intelligibilis ipsius obiecti, si poneretur; igitur, obiectum distincte potest cognosci per ipsum, ut per naturalem similitudinem sui; tum quia non videtur quod actus possit cognosci, ut est huius obiecti, nisi cognosceretur hoc obiectum sub ea ratione, sub qua ipsius est actus.

[65] Augustin., *De Trin.* XIV c.8 n.11: PL 42,1044.
[66] Ibid., X c.12 n.19: PL 42,984.
[67] Ibid., XIV c.4 n.7: PL 42,1040.

78. *Respuesta a las objeciones.*—Respuesta a las objeciones.

A la primera, contra el argumento [68]: Nada contiene suficientemente el conocimiento con continencia virtual si no contiene el objeto cognoscible como su representativo propio, es decir, formal, o como su representativo virtual. Pero, aunque la especie propia del objeto sea respecto de él en entidad disminuida, lo contiene del primer modo, es decir, como representado formalmente por ella. Y cuando la especie no es representativa formal del objeto, por necesidad contiene virtualmente el representativo propio del objeto. Y cuando es un representativo como objeto conocido, contiene por necesidad el objeto que debe ser conocido por él [69].

79. Respuesta a las dos objeciones contra la conclusión [70]: Tal vez podría negarse que el alma o el ángel pueden conocerse a sí mismos y conocer su acto beatífico por sus fuerzas naturales.

Sin embargo, porque ambos objetos son contenidos, parece, bajo el objeto propio de sus entendimientos, bajo el objeto primero naturalmente alcanzable, es decir, bajo el ente limitado, puede responderse de otro modo que, aunque tanto el alma como el ángel puedan conocerse naturalmente a sí mismos en cuanto son entidades absolutas [71], no pueden conocerse en cuanto son imágenes de Dios, o no pueden conocer que son imágenes de Dios. La relación no puede ser conocida si ambos extremos no pueden ser conocidos naturalmente.

[22] 78. *Ad ista.*—Ad ista.

Ad primum: Dico quod nihil sufficienter continet continentia virtuali ipsam notitiam, nisi contineat obiectum cognoscibile, tanquam proprium repraesentativum eius, scilicet formale, vel eius repraesentativum virtuale; species autem propria obiecti, etsi sit respectu eius diminuta in entitate, tamen continet ipsum primo modo, tanquam scilicet repraesentatum per ipsam formaliter. Sed quando non est repraesentativum formale obiecti, oportet quod virtualiter contineat tale repraesentativum proprium; et quando est repraesentativum, sicut obiectum cognitum, tunc oportet quod contineat illud obiectum, quod per ipsum debet cognosci.

79. Ad duo alia argumenta: Negaretur forte quod anima vel angelus ex naturalibus posset cognoscere seipsum, et etiam actum suum beatificum.

Sed, quia utrumque videtur contineri sub proprio obiecto intellectus huius et illius, et hoc sub primo naturaliter attingibili, scilicet sub ente limitato, ideo dici posset aliter quod tam anima quam angelus, licet possit naturaliter noscere se quantum ad illud absolutum, quod ipsum est, non tamen potest naturaliter noscere se inquantum est imago Dei, sive se esse imaginem Dei, quia non potest naturaliter cognosci relatio, nisi naturaliter posset cognosci utrumque extremum.

[68] Cf. *supra* n.75.

[69] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.3 q.9 n.5 (ed. Vivès XII 205-206).

[70] Cf. *supra* n.76-77.

[71] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.3 q.8.9 (ed. Vivès 427-518); d.9 q.2 (ibid., 427-518).

Parece que las palabras de Agustín [72] apoyan esta respuesta: "Quienes, dice, ven su mente y en ella la trinidad, es decir, memoria, inteligencia y voluntad, y, sin embargo, no creen que las cosas que entienden son imagen de Dios, ven ciertamente el espejo, pero todavía no ven por el espejo; es decir, no saben que el espejo que ven es espejo, o sea imagen."

80. Contra esta respuesta puede argüirse doblemente:

1) La relación de imagen es idéntica a la esencia del alma o del ángel, o al menos sigue necesariamente a ella. Luego por el conocimiento de la esencia puede conocerse la relación. El antecedente se prueba: La relación de dependencia esencial es idéntica a la naturaleza dependiente o la sigue necesariamente. Si le adviniera contingentemente, la naturaleza podría ser sin tal dependencia y, por lo mismo, no dependería esencialmente. Pero la relación de imagen es, parece, relación de dependencia del imitante respecto del imitado.

81. 2) La potencia puede conocer naturalmente todo lo contenido en su primer objeto natural. Ahora bien, la relación de imagen se contiene bajo el ente limitado, que es el primer objeto natural del entendimiento creado. Por darse en un fundamento finito, tal relación no es infinita.

82. Respuesta a la primera de estas réplicas a nuestra respuesta [73]: La relación no puede ser conocida si no se conocen sus extremos. Luego, cuando el fundamento no incluye el término en su razón de cognoscibilidad, no es causa suficiente para cono-

Pro ista responsione videtur esse illud Augustini XV *De Trinitate* 24 vel 70: "Qui vident, inquit, suam mentem, et in ea trinitatem istam, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, nec tamen credunt ea quae intelligunt esse imaginem Dei; speculum quidem vident, sed usque adeo non vident per speculum, ut scilicet ipsum speculum quod vident, sciant esse speculum, id est, imaginem".

[23] 80. Contra istam responsionem dupliciter argui potest.

Primo sic: Relatio imaginis, vel est idem cum essentia animae vel angeli, vel saltem necessario consequens naturam eius; igitur per ipsam cognitam potest ipsa relatio cognosci. Antecedens probatur sic: quia relatio dependentiae essentialis, vel est idem naturae dependenti, vel necessario consequitur, quia si contingenter adveniret naturae, natura posset esse sine illa dependentia, et ita non essentialiter dependeret; relatio autem imaginis videtur esse relatio dependentiae imitantis ad illud quod imitatur.

81. Secundo sic: Potentia potest naturaliter cognoscere quodcumque contentum sub suo primo obiecto naturali; nunc autem sub ente limitato, quod est primum obiectum naturale intellectus creati, continetur illa relatio imaginis, quia ipsa non est infinita, cum sit in fundamento finito.

82. Ad primum: Relatio non potest cognosci nisi cognoscatur utrumque extremum; quando igitur fundamentum non includit terminum in ratione cognoscibilitatis, ipsum non est causa sufficiens ad cognoscendum

[72] August., *De Trin.* XV c.24 n.44: PL 42,1091.
[73] Cf. *supra* n.80.

cer la relación. Es lo que acontece en el caso. De que, como se arguye, siga necesariamente al fundamento, no se infiere que pueda ser conocida en él; podría serlo si fuera una entidad absoluta para cuyo conocimiento no se requiere el conocimiento de otro objeto como término.

83. Contra esto se arguye: Lo que incluye la entidad de un objeto incluye también su cognoscibilidad. Pero el fundamento incluye la entidad de esta relación si lo sigue necesariamente. Luego incluye también su cognoscibilidad.

Respuesta: No la incluye en la entidad como su causa total, sino como causa próxima, supuesta otra causa, es decir, el término. El fundamento supone la otra causa. Parejamente concedo que la incluye en la cognoscibilidad, presupuesta otra causa —la incluye simplemente si la otra causa es cognoscible simplemente; y la incluye en relación a alguno si la otra causa es cognoscible para alguno— [74]. Pero no se presupone que el objeto o el término es naturalmente cognoscible a estos seres cognitivos, es decir, al ángel y al alma en cuanto conocen naturalmente o por causas naturalmente motivas. Luego, aunque el fundamento les sea naturalmente cognoscible, no se sigue que la relación les sea naturalmente cognoscible.

84. Respuesta a la segunda objeción [75]: El ente limitado y absoluto (*ad se*) o también el ente limitado relativo a otro ser limitado es el objeto natural del entendimiento creado. Pero la entidad limitada en sí que está esencialmente relacionada a otra

relationem; ita est hic. Et cum arguitur quod necessario consequitur fundamentum, ex hoc non sequitur, quod per ipsum posset perfecte cognosci, nisi esset entitas absoluta, ad cuius cognitionem non requiritur aliud cognosci in ratione termini.

83. Contra hoc: Quod includit aliud in entitate, et in cognoscibilitate; fundamentum autem illud includit in entitate relationem istam, si necessario consequatur ipsum; igitur et includit ipsam in cognoscibilitate.

Respondeo: Non includit eam in entitate ut totalis causa eius, sed ut proxima causa, supposita tamen alia causa, scilicet termino, quia et ipsum fundamentum illam aliam causam supponit. Consimiliter, concedo quod includit eam in cognoscibilitate, praesupposita alia causa eius in cognoscibilitate, et hoc, si simpliciter, simpliciter, si alicui, alicui; sed isti cognoscenti, scilicet angelo vel animae, et hoc naturaliter, sive ex causis naturaliter motivis, non praesupponitur obiectum sive terminus esse naturaliter cognoscibilis, et ideo fundamentum, licet sit huic naturaliter cognoscibile, non sequitur relationem huic esse naturaliter cognoscibilem.

[24] 84. Ad secundum: Ens limitatum et ad se, vel si etiam est limitatum et ad alterum tamen limitatum, est naturale obiectum intellectus creati; sed entitas limitata in se, quae est essentialiter ad alterum illimita-

[74] Creemos que ésta es la interpretación correcta del texto.

[75] Cf. *supra* n.81.

entidad ilimitada no es naturalmente inteligible para el entendimiento creado, como tampoco lo es su término, sin el cual no puede ser entendida la relación.

85. *Contraréplicas.*—Aunque, al parecer, estas respuestas salvan probablemente que la entidad absoluta del alma o del acto beatífico —aunque no su relación al término— puede ser conocida naturalmente por el alma, y no sea, por consiguiente, necesario que Dios sea conocido como el término de tal relación, con todo, las razones referentes al alma y al acto [76] parecen encerrar una dificultad común.

Por la imagen natural del objeto puede ser conocido el objeto, aunque por el objeto, cuya imagen es, no se conozca la relación de imagen. Ejemplo: Por la especie de lo blanco en el ojo se ve lo blanco, aunque no se conozca la relación entre la especie y lo blanco. Otro tanto cabe decir del entendimiento y de la especie inteligible.

La razón es que la relación fundada en la especie sensible o inteligible no es la razón formal del conocimiento del objeto, sino la forma en la que se funda la relación. Luego, en el caso, aunque no se entienda naturalmente la relación del alma o del acto beatífico a Dios, el fundamento, que de sí es semejanza del objeto podrá ser conocido por el objeto.

86. Se ve también que sigue en pie la razón antes aducida [77] referente al acto. El acto es, parece, semejanza formal del objeto y más actual que la especie inteligible si ésta se diera. Luego, si

tum, non est naturaliter intelligibilis ab intellectu creato, sicut nec terminus, sine quo nec ipsa intelligi potest.

85. *Instantiae.*—Licet istae responsiones probabiliter videantur salvare quod absoluta entitas animae vel actus beatifici posset naturaliter intelligi ab anima, licet non naturaliter possit intelligi ab ea relatio ad terminum, nec per consequens oporteat Deum intelligi in ratione termini illius relationis, tamen rationes illae de anima et de actu videntur habere aliam difficultatem unam communem:

Quia per illud quod est naturalis imago obiecti potest ipsum obiectum cognosci, licet per hoc quod est imago non cognoscatur relatio imaginis. Exemplum: per speciem albi in oculo videtur album, licet non cognoscatur relatio illius speciei ad album, et ita est de intellectu, ponendo speciem intelligibilem.

Et ratio est, quia illa relatio fundata in specie sensibili vel intelligibili non est formalis ratio cognoscendi obiectum, sed illa forma, in qua fundatur relatio; igitur in proposito, licet non naturaliter intelligatur relatio animae vel actus beatifici ad Deum, tamen quia est tale fundamentum, quod ex se est similitudo obiecti, per ipsum poterit cognosci obiectum.

[25] 86. Videtur etiam stare ratio prius facta de actu, quia actus videtur esse formalis similitudo obiecti, et actualior quam species intelligi-

[76] Cf. *supra* n.76-77.

[77] Cf. *supra* n.77.

el objeto puede ser entendido o conocido distintamente por la especie, por igual o mayor razón podrá ser entendido por el acto.

87. Se ve igualmente que sigue en pie la afirmación [78] de que, al parecer, incluye contradicción el que el acto sea entendido como acto del objeto y no sea entendido el objeto en cuanto objeto de tal acto. Ahora bien, el alma bienaventurada puede conocer naturalmente el acto beatífico en cuanto tal. Por consiguiente, puede conocerlo como acto del objeto beatífico. Aunque no tenga tal acto naturalmente, puede reflexionar —por su poder natural— sobre el acto ya existente.

Prueba primera: La autoridad del libro *De Trinitate* [79], que dice: "Quien dice: 'Sé que vivo', dice que sabe una cosa; por lo tanto, si dice: 'Sé que sé que vivo', sabe dos cosas." Y continúa: "Así puede añadir..., si es suficiente"; puede, digo, por virtud natural, "si es suficiente para continuar estos actos reflejos".

Prueba segunda: Si para el acto de reflexión se requiere un factor sobrenatural, por igual razón para un acto nuevo se requeriría un nuevo factor sobrenatural. Y, en tal caso, como cabe proceder al infinito en los actos de reflexión, se requerirían nuevos factores sobrenaturales —en proceso infinito— para reflexionar sobre ellos.

Confirmación: El acto tercero se hallaría respecto del segundo como el acto reflejo se halla respecto del recto. Luego si, puesto el acto recto, el alma sólo puede reflexionar sobre él en virtud de

bilis, si poneretur; igitur si per speciem possit obiectum distincte intelligi vel cognosci, magis vel aeque poterit intelligi per actum.

87. Videtur etiam stare aliud quod fuit ibi tactum, quia quod actus intelligatur, ut est obiecti, et non intelligatur obiectum sub illa ratione, sub qua terminat actum, videtur esse contradictio. Nunc autem, ex naturalibus anima, quae beata est, potest cognoscere ex natura sua actum beatificum, ut est beatificus; per consequens ut est obiecti beatifici, quia etsi non habeat actum illum ex natura sua, tamen super illum actum iam exsistentem potest reflecti, et hoc virtute sua naturali.

Quod probo, primo, per illud XV *De Trinitate* cap.2, ubi dicitur: "Qui dicit scio me vivere, unum aliquid se scire dicit, proinde si dicat, scio me scire me vivere, duo sunt". Et sequitur, "sic potest addere tertium et quartum, et innumerabilia, si sufficiat, potest, inquam, ex virtute naturali, si tamen sufficiat ad continuandum istos actus reflexos".

Hoc probatur, secundo, quia si ad actum reflexionis requiritur aliquod supernaturale, pari ratione ad novum actum, novum supernaturale, et tunc sicut in infinitum potest procedi in actibus reflexionis, sic in infinitum requiritur aliud et aliud supernaturale quo reflectatur. Confirmatur:

[78] Cf. ibid.

[79] Augustin., *De Trin.* XV c.12 n.21: PL 42,1074.

un acto sobrenatural que la mueve, por igual razón sólo puede reflexionar sobre el acto segundo por un tercero mediante otro acto sobrenatural.

Prueba tercera: El entendimiento puede percibir y experimentar en toda su perfección propia el acto que tiene, por la naturaleza de la potencia; cuando veo en virtud de mi potencia visiva natural, percibo que veo y podría percibirlo por la virtud visiva si fuera reflexiva como el entendimiento.

88. *Respuesta a estas contrarréplicas.*—Respuesta a estas contrarréplicas.

Que algo sea medio de conocer o medio en el conocer puede entenderse doblemente. De un modo puede significar que es medio conocido, de modo que por él, ya conocido, se conozca otro objeto, como la conclusión se conoce por el principio. De otro modo, puede significar, no que sea medio conocido, sino sólo la razón de conocer, como la especie sensible en el sentido es la razón de sentir.

Del primer modo nada puede ser medio de conocer otro objeto a no ser que contenga en sí la cognoscibilidad de tal objeto, según la cual es conocido por otro. Si el objeto lo excede en cognoscibilidad, lo conocido —con la perfección que fuere— será inferior en cognoscibilidad al objeto conocido.

Del segundo modo, algo puede ser medio de conocer otro objeto, aunque su cognoscibilidad propia sea inferior a la cog-

Quia actus tertius haberet se ad secundum, sicut reflexus ad rectum; si igitur posito actu recto, non potest anima reflecti super illum, nisi virtute alicuius supernaturalis ad hoc elevantis, pari ratione nec per tertium reflecti potest super secundum nisi per aliud supernaturale.

Hoc probatur, tertio, quia intellectus actum quem habet potest percipere et experiri, et hoc secundum propriam perfectionem illius actus, et ex natura ipsius potentiae, sicut quando video ex virtute potentiae naturalis, percipio me videre, et possem illud ex ratione virtutis visivae percipere, si esset reflexiva, sicut intellectus.

[26] 88. *Ad instantias.*—Ad ista:

Aliquid esse medium cognoscendi vel in cognoscendo potest intelligi dupliciter: Uno modo, quod sit medium cognitum, sic quod per ipsum cognitum cognoscatur aliud, sicut cognoscitur conclusio per principium. Alio modo, quod non sit medium cognitum, sed ratio cognoscendi solum, sicut species sensibilis in sensu est ratio sentiendi.

Primo modo, nihil potest esse medium cognoscendi obiectum aliud, nisi contineat in se cognoscibilitatem illius obiecti, secundum quam illud cognoscitur per illud, quia si istud excedat illud in cognoscibilitate, tunc illud qualitercumque perfecte cognitum deficiet ab isto cognito in cognoscibilitate.

Secundo modo, bene potest aliquid esse medium cognoscendi aliud,

noscibilidad del otro objeto, si es apto por naturaleza para llevar a él en cuanto cognoscible.

89. Por esta distinción aparece clara la respuesta a la primera réplica [80]. Aunque el alma sea imagen de Dios, no es apta por naturaleza para ser medio de conocer a Dios del segundo modo, sino sólo del primero, como puede probarse por la autoridad de Agustín antes citada [81]: "Los que ven su mente", etc. Pero el medio de conocer tomado del segundo modo, es decir, en cuanto conocido, es un representativo formal propio del alma. Por tal medio se conoce el alma en su razón propia, como lo perfectísimo que es representable por él; por consiguiente, Dios sólo puede ser entendido mediante él bajo la razón de su inteligibilidad en algún inteligible disminuido que imita y participa de su inteligibilidad [82].

licet cognoscibilitas sua propria deficiat a cognoscibilitate illius, dum tamen sit natum ducere in illud, ut cognoscibile.

89. Per hoc patet ad primum: Quia licet anima sit imago Dei, tamen non est nata esse medium cognoscendi Deum secundo modo, sed tantum primo modo, ut haberi potest ex auctoritate Augustini prius adducta: "Qui vident suam mentem", etc. Medium autem cognoscendi secundo modo respectu istius medii ut cogniti, est aliquod proprium formale repraesentativum ipsius animae. Et per illud cognoscitur anima sub propria ratione tanquam perfectissimum repraesentabile per illud, et per consequens per illud non potest intelligi Deus sub ratione suae intelligibilitatis, sed tantum in aliquo diminuto intelligibili imitante et participante intelligibilitatem eius.

[80] Cf. *supra* n.85.

[81] Cf. *supra* nota 72.

[82] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.3 q.9 (ed. Vivès XII 201-209). Sigue una adición que se halla en el apéndice de la edición Wadding-Vivès. Hela aquí: "Un ejemplo de esto es manifiesto en el sentido. Cuando se ve la especie de color, como cuando el rayo pasa por un cristal, el rojo aparece en la pared opuesta, y el rojo así visto no es la razón de ver el rojo en el cristal bajo razón propia, sino sólo disminuidamente y acaso de ningún modo, porque acaso sólo hay comparación de este rojo con aquel como semejante. Pero cuando la especie sensible es la razón de sentir el objeto bajo su propia razón, ella no es percibida por el sentido, como aparece manifiestamente en la visión recta, en la que nada se ve en el medio entre el color y el ojo y, sin embargo, hay allí especie multiplicada de color.

En contra: Aunque esto se dé allí, en la visión recta, sin embargo, en la visión refleja se ve, parece, la misma especie, pues lo que se ve es manifiesto en el espejo, y, con todo, en tal visión refleja, la especie es la razón de sentir el objeto en su propia razón, pues el objeto se ve bajo la razón propia de su visibilidad. Luego *a simili*, en la cuestión propuesta, Dios podría ser visto por un medio como espejado y, con todo, bajo razón propia objetiva.

Pero aquí hay que decir que el Alacense [Alhacem] en su *Perspectiva* l.4 c.4, intencionadamente determina que la especie no está en el espejo subjetivamente ni está allí como terminando el acto de ver. Brevemente puede mostrarse con un único experimento que algo que existe en sí en algún lugar y es visto por el ojo colocado en una posición puede ser visto por el mismo ojo colocado en otra posición, con tal que el medio esté iluminado y no haya algo opuco interpuesto y haya también la debida distancia. Pero el ojo que colocado en una posición determinada viese el color blanco en un espejo, colocado en otro lugar, no lo vería, porque esta visión no tiene lugar sino en aquel punto al que puede llegar el rayo reflejo, que siempre está en la misma superficie

90. Por lo mismo, se responde a la segunda réplica[83]: El acto es semejanza conocida. Y tal semejanza no basta para conocer aquello cuyo acto es, como la especie inteligible vista en un entendimiento no bastaría para que otro entendimiento que la viera pudiera conocer perfectamente el objeto cuya especie es.

91. Contra esto se arguye: El acto se da en el entendimiento que posee la razón de captar perfectamente el objeto como presente por tal acto. Luego el entendimiento que conoce presencialmente tal acto podrá captar por su conocimiento el objeto, pues lo tiene presente por tal acto y en tal acto.

Respuesta: El entendimiento en el que se da el acto capta el objeto por él como por razón próxima de captar, supuesta, sin embargo, la presencia propia del objeto. Pero el entendimiento que conoce tal acto no lo tiene como la propia razón de conocer dicho acto, sino que, para que tuviera el acto por el que lo captara formalmente, sería necesario que tuviera otro y, juntamente, la presencia propia del objeto.

92. Respuesta a la tercera réplica[84]: La afirmación de que el alma por su naturaleza puede reflexionar sobre su acto beatí-

90. Et per idem ad secundum: Quia actus est similitudo cognita, et talis non sufficit ad cognoscendum illud, cuius est actus, sicut species intelligibilis in uno intellectu visa, alii intellectui videnti eam non sufficeret ad perfecte cognoscendum obiectum cuius est.

91. Contra: Actus in illo intellectu cui inest, est ratio perfecte attingendi obiectum tanquam praesens per illum actum; igitur ei, cui ille actus est praesentialiter notus, ille per illum actum notum, poterit attingere illud obiectum, quia per illum actum et in illo habet idem obiectum sibi praesens.

Respondeo: Intellectus cui actus inest, per illum, ut rationem proximam attingendi, attingit obiectum, supposita tamen praesentia obiecti propria; cui autem ille actus est cognitus, non habet illum ut sibi propriam rationem attingendi, sed ad hoc quod haberet actum quo formaliter attingeret, oportet habere alium actum, et cum hoc propriam praesentiam obiecti.

92. Ad aliud: Cum arguitur quod anima ex natura sua potest

con el rayo de incidencia y constituye con el punto un ángulo igual al ángulo que se forma entre el rayo de incidencia y el cuerpo sobre el que cae.

Lo propuesto aparece también claro por el hecho de que algunos espejos no son formalmente perspicuos. Así, en el calibe pulido y la plata pulida se ve bien algún color como en el espejo, y, sin embargo, en estos objetos no se recibe la especie de color, que sólo es apto por naturaleza de ser recibida en lo perspicuo. Luego, en el caso, la especie se recibe en el aire vecino a tales espejos, pero la visión no termina en ellos. Incluso cuando la especie es recibida en un espejo de cristal, la visión no termina en él, sino en algún substrato opaco, como plomo u otro material semejante. Por consiguiente, digo que en tal visión especular no es vista la especie, sino sólo la razón de ver aquel objeto cuya especie es, pero no por línea recta, sino por línea refleja. De donde se sigue que el objeto no está ciertamente presente al ojo por línea recta, sino por línea refleja que concurre con la línea recta en el punto en el que concurre el rayo visual con el cateto."

[83] Cf. *supra* n.86.

[84] Cf. *supra* n.87.

fico en cuanto beatífico, puede negarse. Es ciertamente verdad que puede reflexionar sobre él, pero sólo en virtud de aquel por cuya virtud tiene el acto recto.

Ni prueba más la autoridad de Agustín [85]. No dice que lo puede siempre por su sola naturaleza; sólo afirma que, si tiene el acto recto, puede reflexionar sobre él o en virtud de su naturaleza o en virtud de aquel por quien tiene el acto recto.

Y no se sigue el inconveniente del proceso al infinito [86]. El mismo acto sobrenatural basta para el acto recto y para todos los actos reflejos [87].

Es clara también la respuesta a lo del sentido [88]: Aunque yo no perciba por la potencia visiva que veo, no lo percibo por una potencia inferior, sino acaso por una superior que puede conocer el acto de la vista.

reflecti super actum beatificum, ut beatificus est, hoc posset negari; verum quidem est, quod reflecti potest, sed non nisi virtute illius, virtute cuius habet actum rectum.

Nec plus probat auctoritas Augustini, quia non dicit quod possit semper ex sola natura, sed si habet actum rectum, potest reflecti super illum, vel ex virtute naturae, vel ex virtute illius per quod habet actum illum.

Et non sequitur inconveniens de processu in infinitum, quia idem supernaturale sufficit ad actum rectum, et ad omnes reflexos.

Ad illud etiam de sensu patet: Quia quod percipio me videre, esto quod hoc non sit per potentiam visivam, tamen non est per potentiam aliquam inferiorem, sed forte per aliquam superiorem, cuius est cognoscere actum visus.

[85] Cf. ibid.

[86] Cf. ibid.

[87] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 n.554-604 (III 330-357).

[88] Cf. *supra* n.87.

CUESTION XV

Si respecto del verbo de la criatura el entendimiento posible es activo o pasivo

Resumen.—En la parte intelectiva hay un principio activo de intelección. El objeto, en sí o en especie, es también causa activa de ella. Ambos principios concurren efectivamente.

¿Es solamente el entendimiento agente el principio activo de la intelección o hay que reconocer también la actividad al entendimiento posible? Hay argumentos en favor de una y otra sentencia.

Si se acepta la primera vía, la que atribuye toda la actividad al entendimiento agente, habrá que decir que dicho entendimiento tiene dos acciones. Una, por la que transfiere el objeto del orden corporal al espiritual, convirtiendo lo inteligible en potencia en inteligible en acto; otra, por la que convierte lo entendido en potencia en entendido en acto, produciendo la intelección.

Si se sostiene que el entendimiento posible causa la intelección, habrá que decir que dicho entendimiento juntamente con el objeto constituye la memoria, y que el entendimiento agente sólo transfiere el objeto del orden de los imaginables al orden de los inteligibles.

En todo este problema Escoto permanece problemático. Sin embargo, como sostiene que no hay distinción real entre las potencias, prefiere la primera opinión, o teoría, la que afirma que sólo el entendimiento agente es activo.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—Consiguientemente, se inquiere sobre el modo en que el entendimiento pasa a acto o sobre la causa de la intelección [1].

2. La cuestión es: Suponiendo que el bienaventurado tiene en la patria verbo de la criatura vista en la esencia divina [2], se

QUAESTIO XV

Utrum respectu illius verbi creaturae, intellectus possibilis sit activus vel passivus

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Consequenter quaeritur de modo, quo intellectus exit in actum, sive de causa intellectionis.

2. Et est quaestio: Posito quod beatus in patria habeat verbum de

[1] Cf. *supra, Quodl.* q.14 n.1.

[2] Nótese que lo que supone es que el bienaventurado *tiene* verbo de la criatura vista en la esencia divina, no que dicho verbo es *formado* por la criatura vista en la esencia divina. En la segunda parte de la cuestión dirá que no es formado por ella.

inquiere si el entendimiento posible se halla sólo pasivamente respecto de tal verbo [3].

Se arguye que sí:

El entendimiento posible recibe la intelección. Pero una misma entidad en relación a otra no es receptiva y activa; la que recibe está en potencia, y la que actúa está en acto; y una misma entidad no puede estar simultáneamente en potencia y acto, que son diferencias primeras del ente. Luego el entendimiento posible no tiene ninguna actividad respecto del verbo; sólo se halla pasivamente respecto de él.

3. Se arguye en contra:

Si el verbo se forma en el entendimiento pasivo, ¿por qué es formado? No cabe responder que es formado por el objeto; según el Filósofo [4], la intelección es acción inmanente, y, si se diera acción del objeto en el entendimiento, sería acción transeúnte. Ni puede responderse que es formado por el entendimiento agente; según el Filósofo [5], el entendimiento agente convierte lo inteligible en potencia en inteligible en acto. Toda su acción es completada antes de la intelección actual y, consiguientemente, antes de la formación del verbo. Ni cabe responder que la memoria forma activamente el verbo; el verbo es formado por el acto de entender; la memoria no entiende, todo 'entender' es propio de

creatura visa in essentia divina, utrum respectu illius verbi creaturae, intellectus possibilis habeat se pure passive.

Arguitur quod sic:

Quia intellectus possibilis recipit illam intellectionem; sed idem respectu eiusdem non rationem receptivi et activi, quod enim recipit est in potentia, quod autem agit est in actu. Idem autem non potest esse simul in potentia et in actu, cum istae sint primae differentiae entis; igitur intellectus possibilis nullo modo active se habet respectu verbi, et per consequens pure passive.

3. Contra:

Si verbum ibi formatur, quaero a quo formatur. Non potest dici quod formetur ab obiecto, quia intellectio est actio immanens secundum Philosophum IX *Metaphysicae*; si autem esset actio obiecti in intellectum, illa esset actio transiens. Nec potest dici formari ab intellectu agente, quia intellectus agens facit de potentia intelligibili actu intelligibile, secundum Philosophum, III *De Anima*; igitur tota actio eius completa est ante intellectionem actualem, et per consequens ante verbum. Nec potest dici quod memoria formet active verbum, quia verbum formatur per actum intelligendi, memoria non intelligit; sed omne intelligere est ipsius

[3] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.333-553 (III 201-330); IV d.10 q.8 y 9 (ed. Vivès XVII 282-304).

[4] Aristot., *Metaph.* X c.8 (1050a35-1050b).

[5] Aristot., *De anima* III c.5 (430a14-17).

la inteligencia [6]. Luego, por exclusión, sólo el entendimiento posible forma activamente el verbo en el alma.

4. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión no se inquiere si puede tenerse verbo del objeto beatífico o del objeto secundario visto en el objeto primero, ni si el verbo del objeto primero es distinto del verbo del segundo. Se supone que se tiene verbo del objeto secundario y se pregunta cuál es la función del entendimiento posible en su formación. Luego, empezando por lo más manifiesto, se inquirirá, primero, sobre la formación del verbo en la intelección que ahora experimentamos y, segundo, se explicará la formación del verbo en la intelección de la patria.

ARTICULO 1

Formación del verbo en la intelección del estado de vía

5. *Tres puntos.*—En cuanto al supuesto primero, hay que decir que la intelección perfecta, es decir, la intelección definitiva del objeto definible, sea o no verbo suyo, no es al menos sin verbo suyo. Por consiguiente, si hay algún principio activo de la intelección perfecta, el entendimiento posible será en cierto modo activo en la formación del verbo. Luego, en cuanto a la causa de nuestra intelección en el estado de vía, hay que esclarecer tres puntos. Primero, se establecerá que en la parte intelectiva hay un principio activo de la intelección. Segundo, se investigará si tal

intelligentiae, XV *De Trinitate*; igitur relinquitur tandem quod nihil in anima active formet verbum nisi intellectus possibilis.

4. *Ad quaestionem.*—Hic non quaeritur si de obiecto beatifico possit haberi verbum, nec de obiecto secundario viso in illo primo obiecto, nec si aliud sit verbum obiecti primi et secundi, sed supponitur de obiecto secundario haberi verbum, et quaeritur qualiter intellectus possibilis se habeat in eius formatione. Incipiendo igitur a manifestioribus, primo inquiretur de formatione verbi secundum modum intelligendi, quem nunc experimur, et secundo explicabitur ad intellectionem in patria.

ARTICULUS 1

De formatione verbi secundum modum intelligendi pro statu isto

[2] 5. *Tria videnda.*—De primo supposito, quod intellectio perfecta, puta definitiva de obiecto definibili, sive sit verbum illius sive non, saltem non est sine verbo ipsius; et per consequens si quid active se habeat ad intellectionem illam perfectam, ipsum quodammodo active se habebit in formatione verbi. De causa igitur intellectionis in nobis pro statu isto tria sunt videnda. Primo, quod in parte intellectiva est aliquod principium activum respectu intellectionis. Secundo, utrum illud activum sit aliquid

[6] Augustr., *De Trin.* XV c.10 n.19: PL 42,1071.

principio activo pertenece al alma intelectiva o si sólo se da en el alma el objeto o una representación, que —claro es— se hallaría en ella como un accidente o representación, no como algo propio de su naturaleza. Tercero, dado que el principio activo pertenece al alma, se inquirirá si es el entendimiento agente o el posible.

1. En la parte intelectiva hay un principio activo de intelección

6. *Prueba.*—La primera conclusión se prueba de la siguiente manera:

Alguna intelección nuestra es nueva, como lo experimenta cualquiera, y es forma absoluta, como se probó en la cuestión sobre esta materia [7]. Pero toda forma absoluta, por ser término de acción, tiene un principio activo que le da ser. Luego toda intelección nueva nuestra tiene un principio activo. Y este principio es intrínseco al supósito inteligente, consta del Filósofo y su Comentador [8]: "Pero difiere", hay que suplir "en el entendimiento y en el sentido"; "porque los principios activos de la operación están fuera, como lo visible", etc. Continúa: "La causa de los singulares en acto es el sentido; pero la ciencia es de los universales, y éstos son en cierto modo en la misma alma. Por eso entiende cuando quiere; pero no siente cuando quiere; es necesario

animae intellectivae vel tantummodo sit obiectum, vel repraesentativum obiecti quod dicatur esse in anima, pro tanto quod sit in ipsa sicut accidens eius vel repraesentativum, non autem sicut aliquid naturae eius. Tertio, dato quod sit aliquid animae, inquiretur si est intellectus agens vel possibilis.

1. In parte intellectiva est aliquod principium activum respectu intellectionis

6. *Probatur.*—Prima conclusio probatur sic:

Intellectio aliqua in nobis est nova, ut experitur quilibet, et est forma absoluta, ut dictum est in quaestione de hoc habita. Omnis autem forma absoluta, cum sit terminus actionis, habet aliquod principium activum, per quod accipit esse; igitur respectu intellectionis nostrae novae est aliquod activum principium; illud est intrinsecum supposito intelligenti, ut patet per Philosophum, II *De Anima*, cap.6: "Differt autem (supple in intellectu et sensu) quoniam haec quidem activa operationis extra sunt, ut visibile"; etc. Et sequitur: "Causa autem quoniam singularium secundum actum est sensus; scientia autem universalium, haec autem in ipsa quodammodo sunt anima. Unde intelligere in ipsa quidem est cum velit, sentire

[7] Cf. *supra*, *Quodl.* q.13 n.8ss.

[8] Averroes, *De anima* II (I com.60).

que haya un sensible." Tenemos, pues, esta conclusión cierta: El principio activo suficiente de alguna intelección nueva es intrínseco al supósito inteligente.

7. Teniendo ello en cuenta, se arguye ulteriormente por división:

Tal principio pertenece a la voluntad, o a la parte sensitiva o a la parte intelectiva en cuanto se distingue de la voluntad y del sentido. No puede aceptarse la primera alternativa, es decir, no pertenece a la voluntad, al menos tratándose de la primera intelección, pues precede a todo acto de la voluntad [9]. Ni debe concederse la segunda alternativa, es decir, que tal principio pertenece a la parte sensitiva. Luego pertenece a la parte intelectiva.

8. *No se halla en la parte sensitiva. Prueba primera.*—Que no se halla en la parte sensitiva se prueba triplemente.

Primera prueba: Como se dice en *Super Genesim* [10], el efecto equívoco es siempre menos noble que la causa equívoca total. Pero la intelección es simplemente más perfecta que el fantasma y que cualquiera perfección que se da en la parte sensitiva; la intelección es propiamente perfección de la naturaleza intelectual en cuanto tal, y la naturaleza intelectual en cuanto tal es más noble que toda el alma sensitiva y, por lo mismo, más perfecta que toda la perfección que se da en ésta [11].

autem non est in ipsa, necessarium autem est esse sensibile". Haec ille. Habetur igitur haec conclusio tanquam certa, quod alicuius intellectionis novae principium activum sufficiens est intrinsecum supposito intelligenti.

7. Tunc arguitur ultra per divisionem:

Vel illud principium pertinebit ad voluntatem, vel ad partem sensitivam, vel ad partem intellectivam, ut distinguitur contra voluntatem et sensum; non potest dari primum, saltem in prima intellectione, quia ipsa praecedit omnem actum voluntatis; nec est dare secundum, scilicet quod illud principium sit praecise in parte sensitiva; relinquitur igitur quod sit in parte intellectiva.

[3] 8. *Quod non sit in parte sensitiva, probatur primo.*—Secundum, scilicet quod non sit in parte sensitiva, probatur tripliciter:

Primo sic: Effectus aequivocus semper est minus nobilis totali causa sua aequivoca, ut habetur XII *Super Genesim*. Sed intellectio est simpliciter perfectior phantasmate et quacumque tali perfectione quae est in parte sensitiva, quia intellectio est proprie perfectio naturae intellectualis, ut intellectualis est, quae inquantum talis nobilior est tota anima sensitiva, et ita perfectior perfectione.

[9] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.42 q.4 n.3 (ed. Vivès XIII 451); I d.6 n.13ss (IV 92ss).

[10] August., *Super Gen.* XII c.24 n.51: PL 34,474-475.

[11] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.12 q.3 n.14 (ed. Vivès XVII 590).

9. *Prueba segunda.*—Prueba segunda. El ángel no tiene siempre toda la intelección que puede tener; de lo contrario, siendo capaz de la intelección de todo objeto inteligible, o tendría una única intelección simultánea de todos los inteligibles o tendría tantas intelecciones distintas cuantos son los objetos. Pero ambas hipótesis parecen imposibles.

La primera atribuiría demasiada perfección a su intelección; le atribuiría incluso, parece, perfección infinita, pues ni la intelección divina la excedería en la multitud de los objetos.

La segunda hipótesis atribuye, parece, demasiada perfección a su entendimiento, pues conocería simultáneamente todos los inteligibles por diversos actos tan distintamente como conoce un objeto por un acto.

Síguese que, como el ángel puede entender todo objeto inteligible, puede tener alguna intelección nueva. Luego hay que atribuirle, parece, la perfección del entendimiento capaz de una intelección nueva.

Pero es propio de tal perfección el que el entendimiento posea un conocimiento habitual perfecto por el que sólo se halla en potencia accidental a la intelección [12], como dice el Filósofo [13] hablando del entendimiento posible: "Una vez que la mente deviene cada objeto, como ha devenido el hombre de ciencia que actualmente conoce —esto sucede inmediatamente cuando puede actuar por su propio poder—, su condición es todavía de poten-

9. *Probatur secundo.*—Secundo, probatur sic: Angelus non semper habet omnem intellectionem quam potest habere, quia cum possit intelligere quodcumque intelligibile, vel haberet unicam, quae esset simul omnium intelligibilium, vel haberet tot distinctas quot corresponderent omnibus intellegibilibus, quorum utrumque videtur esse impossibile.

Quia primum poneret nimiam perfectionem illius intellectionis, imo videtur, quod infinitam, quia nec intellectio divina excederet eam quantum ad multitudinem obiectorum.

Secundum videtur ponere nimiam perfectionem intellectus, quia ita distincte cognosceret omnia per distinctos actus simul, sicut unum obiectum per unum actum.

Sequitur, igitur, quod cum possit quodcumque intelligibile intelligere, quod possit habere aliquam intellectionem novam; igitur videtur sibi attribuendum quidquid perfectionis est in intellectu potente habere aliquam novam intellectionem.

Sed in tali perfectionis est habere notitiam habitualem perfectam, per quam intellectus sit in potentia accidentali tantum ad intelligendum, secundum Philosophum, III *De Anima*, qui loquens de intellectu possibili dicit: "Cum autem sic singulae sint ut nesciens dicitur, qui secundum actum; hoc autem confestim accidit cum possit operari per seipsum. Est

[12] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.3 q.8 n.8 (ed. Vivès XII 186); q.10 n.15-16 (ibid., 255-257).

cialidad, pero en sentido diferente de la potencialidad que precedió a la adquisición del conocimiento." Quiere decir que, aunque el ser que posee el hábito que lo capacita para actuar está de sí en potencia, no está en potencia esencial, es decir, no está en potencia a la forma o al principio de operación, sino en potencia accidental a la operación. Esta es la disposición más perfecta del ser que pasa de la potencia a la operación.

10. Podría objetarse: El que el ángel pueda tener nueva intelección es meramente creído [14]; los filósofos principales no lo vieron.

11. Podría objetarse también: El ángel es movido inmediatamente por Dios a toda intelección que tiene.

12. Respuesta a estas objeciones: Tal vez el Filósofo, quien afirmó que la intelección del ángel es idéntica con su sustancia, diría consecuentemente que la causa de su intelección es la causa de su sustancia; parejamente, el católico, que profesa que la intelección por la que el ángel se entiende le es coeva y perfección cuasi propia que sigue necesariamente a su naturaleza, podría decir probablemente que tal intelección deriva en cierto modo inmediatamente de Dios, según la proposición probable: 'el accidente propio coevo a la sustancia deriva del que genera la sustancia'. Sin embargo, no parece probable que pueda decirse que el accidente *per accidens*, que inhiere contingentemente, procede del generante [15].

quidem igitur, et tunc potentia quodammodo, non tamen similiter, et ante addiscere". Vult dicere quod, quando habet habitum, per quem potest ex se operari, licet tunc sit in potentia aliqua, non tamen essentiali, quae est ad formam, sive ad principium operandi, sed tantummodo accidentali ad operationem, et haec est dispositio perfectior eius quod de potentia operandi exit in actum operandi.

[4] 10. Hic dicitur quod angelum posse habere novam intellectionem est mere creditum, quia philosophi praecipui hoc non viderunt.

11. Praeterea: hic etiam diceretur quod angelus ad quamlibet intellectionem quam habet moveretur immediate a Deo.

12. Contra hoc: Licet forte Philosophus, qui posuit intellectionem angeli idem cum substantia angeli, diceret consequenter intellectionem esse ab eo a quo est substantia, et licet catholicus dicens intellectionem illam, qua angelus intelligit se, esse coaevam angelo, et quasi propriam perfectionem necessario consequentem naturam eius, posset aliquo modo probabiliter dicere illam immediate a Deo, iuxta illam propositionem probabilem: 'Accidens proprium coaevum substantiae cuius est est a generante illam substantiam'; tamen de accidente per accidens, quod contingenter inest, non videtur probabile dicere quod illud sit a generante.

[14] Godefridus de Font., *Quodl.* VI q.7 in corp. (ed. Hoffmans en *Les Philosophes Belges. Textes et études* III [Louvain 1914] p.168).

[15] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.3 q.11 n.11-12 (ed. Vivès XII 278-279)

13. Confirmación: Aunque Dios pueda causar inmediatamente cualquiera intelección en el ángel, si de hecho no causa en él la intelección de un objeto determinado, sino que deja su causación al ángel y al orden de las causas naturalmente activas, no parece probable que no pueda llegar a tal intelección. El alma, dejada a sí misma y a las causas naturales, puede llegar naturalmente, aunque mediante el sentido, a ella; y no parece probable que el alma, incluso mediante el sentido, pueda llegar a la intelección de un objeto que el ángel no pueda entender sin la ayuda del sentido.

14. Pero hace al caso, parece, lo que se afirma del Filósofo. Si hubiera visto que el ángel puede tener una intelección nueva, hubiera dicho que a veces está en potencia accidental a la intelección, pues ésta es la disposición más perfecta del ser que a veces está en potencia a la intelección. Luego el que defiende —por razón o por fe— que se da intelección nueva en el ángel, dirá lógicamente que a veces está en potencia accidental a ella, como lo diría lógicamente el Filósofo si defendiera tal tesis. Concuerda más con el Filósofo el que, admitiendo un antecedente, concede el consiguiente que el que, admitiendo el antecedente, niega el consiguiente; si Aristóteles hubiera admitido el antecedente, no hubiera negado el consecuente.

13. Et confirmatur: Quia licet Deus possit immediate causare quamcumque intellectionem in angelo, tamen si aliquam non causet, utpote huius obiecti, sed derelinquat angelum sibi et ordini causarum naturaliter activarum, non videtur probabile quod angelus non possit attingere ad intellectionem huius obiecti, cum anima sic sibi et causis naturalibus relicta ad eius intellectionem possit attingere naturaliter, licet mediante sensu. Non enim videtur quod anima possit attingere ad intellectionem alicuius obiecti, etiam mediante sensu, quin ad intelligendum idem obiectum possit angelus attingere sine sensu.

[5] 14. Istud autem quod dicitur ex Philosopho, videtur facere ad propositum nostrum, quia si Philosophus vidisset aliquam intellectionem novam posse competere angelo, dixisset ipsum aliquando esse in potentia accidentali ad intellectionem, quia haec est dispositio perfectior eius quod aliquando est in potentia ad intelligendum; igitur ille qui tenet, sive per rationem sive per fidem, aliquam esse intellectionem novam in angelo, consequenter dicat angelum quandoque ad illam esse in potentia accidentali, sicut Philosophus consequenter diceret ad illud quod ipse tenet; magis autem concordat cum Philosopho qui tenens aliquod antecedens, concedit consequens quod Philosophus etiam concederet, si illud antecedens teneret, quam ille, qui tenendo illud antecedens negat illud consequens, quia Aristoteles illud non negaret, concedendo illud antecedens.

15. *Prueba tercera.*—Prueba tercera [16]. Por autoridades. San Agustín, en *De Trinitate,* libro decimoquinto [17], dice: "Lo que sobresale en el alma se llama mente." Añade: "El hombre no se dice imagen de Dios según todo lo que pertenece a su naturaleza, sino sólo según la mente." Y en el libro decimocuarto [18], escribe: "La imagen... debe ser buscada y hallada en nosotros en aquella parte mejor que la cual nada tiene nuestra naturaleza."

16. De estas autoridades y otras similares se concluye que toda imagen se halla en la parte intelectiva, entendiendo por parte intelectiva la que trasciende la sensitiva. Pero la imagen, consta del *De Trinitate,* libro noveno, capítulo último [19] y de otros muchos lugares, incluye al padre y a la prole [20]. Luego el padre, que genera el conocimiento que es prole y, consiguientemente, el principio activo de la intelección, se halla en la parte intelectiva. Luego el que afirmara que la razón de la generación inmediata del conocimiento actual es el fantasma o alguna forma similar en la parte sensitiva, no salvaría, parece, la razón de padre en la mente propiamente tomada.

17. Además, Agustín, en *De Trinitate,* libro décimoquinto, capítulo vigésimo tercero [21], dice: "La memoria del hombre, sobre todo la que no poseen los animales, es decir, aquella en que las cosas inteligibles se contienen de tal manera que no vinieron a ella por los sentidos del cuerpo, tiene... en esta imagen de la Trinidad, cierta similitud del Padre, aunque incomparablemente

15. *Probatur tertio.*—Tertio, propositum probatur per auctoritates; XV *De Trinitate* 7 vel 14 dicit Augustinus: "Quod excedit in anima mens vocatur"; et post: "Homo non secundum omnia, quae ad naturam eius pertinent, sed secundum solam mentem, imago dicitur". Et lib.XIV, cap.8: "Imago ibi invenienda in nobis est, quo etiam natura nostra nihil habet melius".

[6] 16. Ex istis auctoritatibus et aliis similibus, habetur quod tota imago est in parte intellectiva, accipiendo intellectivam pro ea quae transcendit sensitivam. Sed imago includit parentem et prolem, ut patet IX *De Trinitate,* cap. ult. et alibi multoties; igitur in parte intellectiva est parens gignens illam notitiam, quae est proles, et per consequens principium activum respectu intellectionis. Qui igitur poneret phantasma vel aliquam formam talem in parte sensitiva esse rationem immediate gignendi notitiam actualem, non salvaret, ut videtur, rationem parentis in mente proprie accepta.

17. Praeterea, Augustinus XV *De Trinitate* cap.23: "Memoria hominis, et maxime illa quam pecora non habent, in qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per corporis sensus venerint, habet in hac

[16] Cf. *supra* n.8.
[17] August., *De Trin.* XV c.7 n.11: PL 42,1065.
[18] August., *De Trin.* XIV c.8 n.11: PL 42,1044.
[19] Ibid., IX c.12 n.18: PL 42,970-72.
[20] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.1 n.13 (II 8); d.3 n.583-588 (III 344-347); II d.16 q.un. n.20 (ed. Vivès XIII 45-46).
[21] August., *De Trin.* XV c.23 n.43: PL 42,1090.

imperfecta." Esto lo explica al final del capítulo décimocuarto[22] de la siguiente manera: "Este verbo nuestro... nace de nuestra ciencia como aquél nació de la ciencia del Padre", etc. Y en el capítulo vigésimo primero[23], escribe: "La memoria que nos da todo lo que sabemos."

18. Según estos textos, la memoria de que carecen los animales, es decir, la memoria propiamente intelectiva, tiene similitud del Padre, porque nuestro verbo nace de ella o de la ciencia que hay en ella, como el Verbo eterno nace de la ciencia del Padre. Parece que estas citas expresan suficientemente que, según Agustín, el principio activo de la intelección se halla en la parte intelectiva propiamente dicha.

2. Cuál de los elementos es activo en la intelección

19. *Autoridades.*—En cuanto al segundo punto de este artículo[24], es cierto que en la causación de la intelección actual concurren una parte del alma intelectiva y el objeto presente de algún modo, es decir, en sí o en alguna representación. Pero en cuanto a cuál de estos elementos —el alma o el objeto— es *per se* activo en la intelección, las autoridades hablan, parece, diversamente.

20. Agustín, en *Super Genesim*[25] dice: "No hay que pensar que el cuerpo actúa en el espíritu, como si el espíritu estuviera

imaginem Trinitatis; imparem quidem, sed tamen qualemcumque similitudinem Patris". Hoc exponit cap.13 in fine sic: "Hoc verbum nostrum de scientia nostra nascitur, quemadmodum et illud de scientia Patris natum est" etc. 21 vel 63: "Memoria, inquit, tribuens omne quod scimus".

18. Ex istis, habetur quod illa memoria quam pecora non habent, hoc est proprie intellectiva, pro tanto habet similitudinem patris, quia de ipsa, vel de scientia quae est in ea, nascitur verbum nostrum, sicut Verbum aeternum nascitur de scientia Patris. Satis expresse videtur in istis auctoritatibus velle quod in parte intellectiva proprie accepta sit principium activum respectu intellectionis.

2. Quod istorum debet poni per se activum respectu intellectionis

[7] 19. *Auctoritates.*—De secundo primi articuli principalis, certum est quod ad actualem intellectionem causandam concurrunt aliquid ipsius animae intellectivae, et obiectum aliquo modo praesens, scilicet vel se vel in aliquo repraesentante. Sed quod istorum debet poni per se activum respectu intellectionis, auctoritates videntur varie loqui.

20. Augustinus XII *Super Genesim* cap.29: "Non putandum, inquit,

[22] Ibid., c.14 n.24: PL 42,1077.
[23] Ibid., c.21 n.40: PL 42,1088.
[24] Cf. *supra* n.5.
[25] Augustin., *Super Gen.* XII c.16 n.33: PL 34,467.

sometido al cuerpo, que actuaría en lugar de la materia. Pues la cosa que hace es más excelente bajo todos los aspectos que lo que hace; y el cuerpo no es en modo alguno más excelente que el espíritu; al contrario, el espíritu es más excelente que el cuerpo. Luego, aunque la imagen empiece a ser en el espíritu, no la causa en él el cuerpo, sino que la causa el espíritu en sí mismo con rapidez admirable."

21. Además, el mismo Agustín dice en *De Trinitate*[26]: "El alma acumula y capta las imágenes de los cuerpos."

22. Sin embargo, respecto de la actividad del objeto escribe en *De Trinitate*[27]: "El pensamiento formado por la cosa que conocemos es el verbo que decimos en el corazón." En el mismo lugar añade: "De la ciencia que tenemos en la memoria nace el verbo." En otro pasaje[28] escribe: "El verbo es semejanza de la cosa conocida, de la que es generado e imagen de ella."

23. El Filósofo parece hablar en favor de la actividad del objeto, pues lo que reduce algo de potencia esencial a potencia accidental parece ser principio activo. Y lo que reduce el alma de potencia esencial a potencia accidental procede del objeto, pues lo que hace al objeto presente como inteligible en acto es una especie causada por el objeto.

24. El texto de *De anima*[29] arriba aducido[30] favorece esta opinión: "Los universales son en cierto modo en el alma; por

est corpus aliquod agere in spiritum, quasi spiritus corpori facienti materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est res, quae facit illa, de qua facit; nec ullo modo corpus praestantius spiritu, imo spiritus praestantior corpore. Quamvis igitur imago esse incipiat in spiritu, tamen eamdem imaginem non corpus in spiritu, sed spiritus in seipso facit celeritate mirabili".

21. Item idem X *De Trinitate* cap.5: "Anima convolvit, et rapit imagines corporum".

22. Pro activitate tamen obiecti, videtur dicere XV *De Trinitate* 10 vel 24: "Formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus". Et ibidem: "Ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascitur verbum". Et cap.12 vel 30: "Verbum est similitudo rei notae, de qua gignitur, et imago eius".

23. Philosophus autem videtur loqui pro activitate obiecti, quia illud videtur esse principium activum, per quod aliquid reducitur de potentia essentiali ad accidentalem. Hoc autem est aliquid ex parte obiecti, quia illud per quod obiectum est praesens sub ratione actu intelligibilis est species causata ab obiecto.

24. Pro hoc est illud II *De Anima*, quod prius est adductum, scilicet: "Universalia quodammodo sunt in anima; unde intelligere in ipsa

[26] Augustin., *De Trin.* X c.5 n.7: PL 42,977.
[27] Ibid., XV c.10 n.19: PL 42,1071.
[28] Ibid., c.12 n.22: PL 42,1075.
[29] Aristot., *De anima* II c.5 (417b24).
[30] Cf. *supra* n.6.

eso ésta puede entender cuando quiere." Como si dijera: Porque los objetos inteligibles se hallan presentes al alma, ésta se halla en potencia accidental para entender cuando quiere.

25. El texto de la *Metafísica*, libro noveno [31], en cambio, favorece, según algunos, la actividad de la potencia: "La especulación, dice, es acción inmanente." Si la intelección no fuera causada por el entendimiento, sino sólo por el objeto, no sería acción inmanente, sino transeúnte [32].

26. *Conclusión propia*: *Ambos factores concurren como principios activos.*—En cuanto a este problema, cabe decir que ambos elementos —una parte del alma y el objeto— concurren como principios activos en la intelección.

Lo afirma, parece, Agustín [33]: "Hay que admitir ciertamente que toda cosa, en cuanto la conocemos, cogenera en nosotros su conocimiento. Pues el conocimiento procede igualmente de ambos, es decir, del cognoscente y de lo conocido." Escribe también [34]: "La visión se genera de lo visible y del vidente." Aunque en este lugar añade: "La información del sentido que se dice visión es impresa por sólo el cuerpo que se ve", ello no va contra la tesis, pues el término visión se usa equívocamente: en primer lugar, por el acto de ver y, en segundo lugar, por la semejanza de la cosa vista; y ésta sólo es causada por el cuerpo. Esta equivocidad puede colegirse de muchas expresiones de dicho capítulo.

quidem est cum velit"; ac si diceret, quod quia obiecta intelligibilia sunt praesentia animae, ideo ipsa est in potentia accidentali potens intelligere cum velit.

25. Sed pro activitate potentiae videtur aliquibus esse illud IX *Metaphysicae* quod "speculatio est actio immanens". Si autem intellectio non est ab intellectu, sed tantum ab obiecto, non esset ibi actio immanens, sed tantum transiens.

[8] 26. *Conclusio propria*: *utrumque concurrit in ratione principii activi.*—De isto articulo potest dici quod utrumque concurrit in ratione principii activi respectu intellectionis, aliquid scilicet ipsius animae et ipsum obiectum vel aliquid ex parte obiecti.

Et hoc videtur haberi ab Augustino IX *De Trinitate* cap. ult.: "Liquido inquit, tenendum est quod omnis res quantumcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim paritur notitia, scilicet a cognoscente et cognito". Ex II *De Trinitate* cap.2 vel 5: "Ex visibili et vidente gignitur visio". Et licet ibi subdat: "Informatio sensus, quae visio dicitur, a solo imprimitur corpore, quod videtur". Hoc non est contra illud, quia aequivoce accipitur hoc nomen 'visio': primo, pro actu videndi; secundo, pro ipsa similitudine rei visae, et illa a solo corpore causatur. Et ista aequivocatio potest colligi ex multis verbis illius capituli.

[31] Aristot., *Metaph.* IX c.8 (1050a21-1050b1).

[32] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.401-553 (III 245-330).

[33] August., *De Trin.* IX c.12 n.18: PL 42,970.

[34] Ibid., XII c.2 n.3: PL 42,986.

Hay también, parece, un argumento de razón en favor de esta conclusión: Cuando el objeto inteligible está actualmente presente en el entendimiento, puede tenerse intelección actual de él. Pero no puede tenerse intelección sin principio activo perfecto. Luego o sólo uno de ellos es principio activo perfecto o ambos integran un principio activo perfecto, siendo cada uno sólo un coprincipio activo parcial.

27. *Ninguno de ellos es principio activo perfecto. No lo es el objeto.*—Pruebas de que ninguno de ellos es principio activo perfecto. En primer lugar, sé que no lo es el objeto:

1) Algún objeto, como el accidente sensible, no es más noble que la intelección. Pero el principio activo perfecto, cuando es equívoco, es necesariamente más perfecto que la forma causada.

28. 2) Estando el objeto igualmente presente en el entendimiento, cuanto mayor es el conato y la intención de entender, tanto más perfecta es la intelección, o deja un vestigio más perfecto. Luego una intención mayor de la voluntad causa una intelección en algún modo más perfecta, lo que, si sólo el objeto fuera su causa activa, no sería probable. El objeto es agente natural, no libre, por esencia —ello es evidente—; y no siendo de la misma naturaleza que la voluntad, no es tampoco libre por participación. Por lo tanto, actuaría siempre, parece, según toda su potencia.

29. 3) La operación que el agente elicita "precisamente" mediante un accidente *per accidens* suyo no es *per se* perfección

Pro hac conclusione videtur esse ratio, quoniam quando obiectum intelligible est actu praesens intellectui, potest haberi intellectio actualis illius obiecti, sed non potest haberi sine principio perfecte activo; igitur vel alterum illorum tantum est perfecte principium activum, vel ambo integrant unum principium perfecte activum, ita quod utrumque sit partiale activum.

27. *Neutrum est perfecte principium activum. Non obiectum.*—Quod autem neutrum sit perfecte principium activum, probatur: Primo, de obiecto:

Quia aliquod obiectum non est nobilius ipsa intellectione, sicut accidens sensibile; et principium activum perfectum, quando est aequivocum, necessario est perfectius forma causata.

28. Secundo, probatur idem: Quia obiecto exsistente aeque praesente intellectui, si maior est conatus et maior intentio ad intelligendum, perfectior potest haberi intellectio, et hic videtur quia perfectius vestigium derelinquitur; igitur maior intentio voluntatis causat aliquo modo perfectiorem intellectionem, quod non videretur probabile si solum obiectum esset causa activa eius; quia illud videretur semper agere secundum ultimum potentiae, cum sit agens naturale non liberum per essentiam, patet; sed nec liberum per participationem videtur, cum non sit in eadem natura cum voluntate.

[9] 29. Tertio, ostenditur idem sic: Operatio illa non est per se perfectio agentis quam ipsum elicit praecise mediante aliquo suo accidente

del agente [35]. Ejemplo: el calentar o aún el calentarse no es *per se* perfección del leño cálido, sólo le compete por el calor, que es accidente suyo. Pero lo que hace que un objeto distinto del alma sea presente al entendimiento es accidente *per accidens* suyo, pues a veces inhiere y a veces no inhiere, contingentemente. Luego, si sólo él fuera el principio activo de la intelección, ésta no sería perfección propia del entendimiento o del hombre.

30. *Ni lo es el entendimiento.*—En segundo lugar se prueba que no es sólo el entendimiento el principio activo perfecto de la intelección [36]: El acto parece semejanza propia del objeto.

Parece también que la especie procede del objeto, aunque no como de principio formal intrínseco, sino como de principio *per se* extrínseco.

Parece también que depende esencialmente del objeto. Por eso se refiere a él del tercer modo de los relativos. Ello no parecería verdadero si el objeto fuese sólo causa *per accidens* o causa *sine qua non.*

31. Luego acepto las autoridades aducidas [37] en favor del entendimiento y del objeto. Es verdad que cada uno de estos factores, el entendimiento y el objeto, es en algún modo principio activo, aunque parcial, en la intelección. Los dos juntos integran un principio activo total [38].

per accidens. Exemplum: Calefacere vel etiam calere non est per se perfectio ligni calidi, quia non competit sibi nisi per calorem qui est accidens eius; illud autem a quo obiectum aliud ab anima est praesens intellectui est eius accidens per accidens, quia quandoque contingenter inest quandoque non; igitur si solum illud est principium activum respectu intellectionis, intellectio non esset propria perfectio intellectus vel hominis.

30. *Neque intellectus.*—Item, secundo, probatur quod nec totalis activitas conveniat intellectui, quia actus videtur propria similitudo obiecti.

Videtur etiam sortiri speciem ab obiecto, licet non sicut a principio formali intrinseco, tamen sicut a per se principio extrinseco.

Videtur etiam essentialiter dependere ab obiecto, propter quod refertur ad ipsum in tertio modo relativorum; hoc autem non videretur verum, si obiectum esset tantum causa per accidens vel causa sine qua non.

31. Concedo igitur auctoritates prius adductas ad quascumque affirmativas, sive de intellectu sive de obiecto. Verum quidem est quod utrumque istorum aliquo modo est activum ad intellectionem, sed activum partiale; ambo autem integrant unum activum totale.

[35] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.427-429.463-470 (III 260-61.279 82).

[36] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.413-414 (III 250-252).

[37] Cf. *supra* n.19-25.

[38] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.486-494.559-562 (III 289-293.333-334).

32. *Dudas y respuestas.*—Pero surgen dos dudas:

Primera, ¿cómo constituyen un principio perfecto?

Segunda, ¿en qué sentido favorecen al objeto algunos de los textos aducidos, como, por ejemplo, el de Agustín[39]: "de la misma ciencia nace el verbo", y el de Aristóteles[40]: "pero la ciencia es de los universales"?

33. Respuesta a la primera duda:

Las causas concurrentes son a veces de la misma razón y orden, como los que tiran de la nave. Pero a veces son de otra razón y orden y en dos sentidos: En algunos casos, la causa posterior tiene su virtud de la causa anterior; por ejemplo, el sol y el padre en la generación del hombre. En otros casos, la causa posterior no tiene su virtud de la anterior ni depende de ella en la posesión de su virtud, sino que sólo depende de ella en el obrar según su propia virtud, es decir, la causa superior actúa más principalmente; podrían acaso servir de ejemplo el padre y la madre en la generación de la prole; como, al parecer, se dice en *De animalibus*[41], la madre se halla en algún modo activamente; ello parece razonable; a la forma de la misma especie sigue virtud de la misma especie, y el macho y la hembra son de la misma especie, como dice el Filósofo[42]; con todo, la madre no recibe su virtud activa del padre ni depende de él en la posesión de ella; sólo de-

[10] 32. *Solvuntur dubia.*—Sed hic sunt duo dubia:

Primum, quomodo ista constituunt unum perfectum principium.

Secundum, de quibusdam auctoritatibus adductis, puta de illa Augustini "ex ipsa scientia nascitur verbum", quomodo ista facit pro obiecto; et similiter illa Aristotelis II *De Anima*: "scientia autem universalium est".

33. Ad primum:

Dico quod causae concurrentes quandoque sunt eiusdem rationis et ordinis, ut plures trahentes navem; quandoque vero sunt alterius rationis et ordinis, et hoc dupliciter: quandoque posterior habet virtutem suam a priore; exemplum: sol et pater in generatione hominis; quandoque posterior non habet virtutem suam a priore, nec dependet in habendo suam virtutem ab ea, sed tantum dependet ab ea in agendo secundum suam virtutem, ita quod superior principalius agit et inferior minus principaliter agit; exemplum: forte de patre et matre in generatione prolis, ut enim videtur haberi ex XVI *De Animalibus*, mater aliquo modo se habet active, quod videtur rationabile, cum formam eiusdem speciei consequatur virtus eiusdem speciei; mas autem et foemina non differunt specifice secundum Philosophum X *Metaphysicae*; mater autem virtutem suam activam non habet a patre, nec in habendo ipsam ab illo dependet,

[39] Cf. *supra* n.22.

[40] Aristot., *De anima* III c.7 (431b-10); cf. *supra* n.6.24.

[41] Aristot., *De animal. generat.* I c.17-22 (721a32-730b32).

[42] Aristot., *Metaph.* X c.9 (1058a29-35).

pende de él en su actuación según tal virtud y actúa menos principalmente.

34. Haciendo la aplicación al caso, el entendimiento y el objeto no concurren del primer modo. Según este primer modo, el concurso no es necesario por razón de los concurrentes, sino sólo por defecto de poder en uno. Uno de ellos bastaría si se duplicara su capacidad. No sucede otro tanto en nuestro caso. Por perfecto que fuera el objeto o el entendimiento, ninguno de ellos causaría el acto sin el otro. Tampoco concurren del segundo modo, el entendimiento no recibe su virtud activa del objeto, ni viceversa. Luego concurren del tercer modo.

35. No es necesario que nos detengamos en la discusión de cuál de ellos es más principal.

36. Respuesta a la segunda duda [43]:

Para Agustín significan lo mismo estas tres proposiciones: 'el verbo es generado de la memoria', 'el verbo es generado de la ciencia en la memoria' y 'el verbo es generado de la cosa conocida'. Pues por ciencia entiende el acto primero por el que el alma se halla suficientemente actuada para la intelección. El verbo es generado en virtud de este primer acto, y, como en tal acto reluce el objeto, se dice que el verbo es generado por el objeto. Luego el verbo es generado de la ciencia como de principio generante formal, pero del objeto en cuanto reluce en él y de la memoria en cuanto contiene dicho principio; los textos de Agustín hablan, pues, en favor de la actividad del objeto.

sed dependet ab ipso in agendo secundum ipsam virtutem, et agit minus principaliter.

34. Ad propositum: intellectus et obiectum non concurrunt primo modo, quia ille concursus non est necessarius ex ratione concurrentium, sed tantum ex defectu virtutis in uno, quia si duplicaretur virtus unius ipsum solum sufficeret; non sic hic, quia quantumcumque sit obiectum perfectum, vel intellectus perfectus, neutrum tamen causaret actum sine alio; nec concurrunt secundo modo, quia intellectus non habet virtutem suam activam ab obiecto, nec e converso. Tertio igitur modo possunt dici concurrere.

35. Quod autem eorum sit principalius non oportet discutere.

[11] 36. Ad secundum:

Dico quod ista tria accipit Augustinus pro eodem, verbum gigni de memoria, et verbum gigni de scientia in memoria, et verbum gigni de re nota, quia per scientiam intelligit actum primum, per quem anima est in actu sufficienti ad actum intelligendi, et in virtute illius primi actus gignitur verbum, et in illo actu primo relucet obiectum, et pro tanto dicitur gigni de obiecto; igitur de scientia gignitur, ut de principio formali gignendi; de obiecto autem ut relucente in illo principio; de memoria vero ut continente illud principium, ita quod omnes tales auctoritates Augustini secundum intentionem illius loquuntur pro auctoritate obiecti.

[43] Cf. *supra* n.32.

37. Parejamente, los textos de Aristóteles: 'por la ciencia podemos entender cuando queremos" [44], "la ciencia es de los universales" [45], "pero como se hacen por cada una" [46], etc., hay que entenderlos en el sentido de que Aristóteles, como Agustín, no toma la ciencia por el hábito adquirido por actos repetidos que da facilidad para actos similares, sino por lo que hace presente al objeto en cuanto actualmente inteligible —sea que se admita una especie inteligible o algún otro elemento—. Pues la ciencia, según Aristóteles, es aquello por lo que el alma es educida de la potencia esencial a la accidental. Precede, pues, a toda intelección actual, término de la potencia accidental. En cambio, la ciencia adquirida por actos y que da facilidad para nuevos actos no precede a toda intelección.

38. Similarmente, según Agustín, la ciencia es la razón formal por la que la memoria engendra. Pero la ciencia adquirida por muchos actos no es la razón formal de la generación de toda intelección, sino que es generada de muchas intelecciones precedentes [47].

39. Podrás objetar: El texto de Agustín en *Super Genesim* [48] no sólo afirma la actividad del alma, sino que niega la actuación del objeto en ella; Aristóteles, por el contrario, no sólo

37. Consimiliter, et illae auctoritates Aristotelis quae dicunt quod "per scientiam possumus intelligere cum volumus", et in II *De Anima*, "scientia est universalium"; et in III *De Anima*, "cum autem unaquaque fiant", ut habetur supra [12], est intelligendum quod tam Augustinus quam Aristoteles accipit scientiam non pro habitu illo acquisito ex actibus frequentatis et facilitante ad similes actus, sed pro illo per quod obiectum est praesens, ut actu intelligibile, sive ponatur species intelligibilis sive aliquid aliud. Scientia enim est illud, secundum Aristotelem, secundum quod anima educitur de potentia essentiali ad accidentalem. Hoc autem praecedit omnem actualem intellectionem, quia illa est terminus potentiae accidentalis. Scientia enim acquisita ex actibus et facilitans ad considerandum, non praecedit omnem actum intelligendi.

38. Similiter, apud Augustinum, scientia est formalis ratio secundum quam memoria est pariens sive gignens. Ista autem scientia acquisita ex multis considerationibus non est formalis ratio gignendi quamcumque intellectionem, imo gignitur ex multis praecedentibus.

39. Si dicas quod illa auctoritas XII *Super Genesim* non affirmat tantum de anima, sed etiam negat obiectum agere in animam; similiter

[44] ARISTOT., *De anima* II c.5 (417b24-25).

[45] Ibid., II c.5 (417b23).

[46] Ibid., c.4 (429b6).

[47] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 n.523-527.512-514.504-506 (III 311-314.303-305.298-300).

[48] AUGUST., *Super Gen.* XII c.24 n.51: PL 34,474-475; cf. *supra* n.20.

concede que el objeto actúa, sino que parece negar la actividad del entendimiento, pues afirma, parece, que "el entender es cierto padecer" [49].

Respondo: Agustín, en dicho texto, niega que el objeto actúe inmediatamente según el ser material que posee fuera del alma.

Aristóteles, al parecer, habla más frecuentemente de la actividad del objeto y de la pasividad de la potencia. Es que habla en general de las potencias del alma en cuanto son medios por los que podemos operar formalmente; es decir, habla del sentido en cuanto es el medio por el que podemos sentir, y del entendimiento en cuanto es el medio por el que podemos entender, como habla del alma en cuanto es el principio por el que vivimos formalmente. Ahora bien, aunque el entendimiento cause activamente la intelección, no se dice que entiende en cuanto causa; si Dios causara la misma intelección en el entendimiento creado, no se diría que El entendería con ella, sino el entendimiento en el que la causaría; de modo análogo se dice en el caso que el entendimiento entiende, no porque causa la intelección, sino porque la recibe. Por lo tanto, es verdad que "entender es cierto padecer"; que el entendimiento entiende significa que recibe la intelección. Con todo, si este texto de la *Metafísica* [50] favorece o no la actividad del objeto, aparece claro en la cuestión sobre los actos de conocer y de apetecer [51].

Aristoteles: non tantum conceditur obiectum agere, sed videtur negare intellectum agere, quia videtur ponere quod "intelligere sit pati quoddam".

Ad primum: Posset dici quod Augustinus negat ibi obiectum agere in animam immediate secundum esse materiale quod habet extra animam.

Ad secundum: Aristoteles videtur frequentius loqui pro activitate obiecti et passibilitate potentiae. Cuius ratio est, quia communiter locutus est de potentiis animae, inquantum sunt illa quibus formaliter possumus operari, puta de sensu inquantum est quo possumus formaliter sentire et de intellectu quo intelligere; sicut loquitur de anima ut est illud quo formaliter vivimus. Nunc autem, licet intellectus active causet intellectionem, non tamen dicitur intelligere inquantum causat; quia si Deus causaret illam eamdem intellectionem, non tamen dicitur intelligere illa intellectione, sed intellectus ille in quo causatur intellectio; igitur et modo intellectus dicitur intelligere, non quia causat sed quia recipit intellectionem. Et sic, verum est quod "intelligere est quoddam pati", quia intellectum intelligere non est nisi ipsum recipere intellectionem. Ista autem auctoritas IX *Metaphysicae*, si faciat pro activitate obiecti vel non, patet ex quaestione de actu cognoscendi et appetendi.

[49] ARISTOT., *De anima* III c.4 (429b24-25).

[50] Cf. *supra* nota 31.

[51] Cf. *supra*, *Quodl.* q.13 n.81.83.

3. SI EL ENTENDIMIENTO AGENTE O EL POSIBLE ES ACTIVO EN LA INTELECCIÓN

40. *Argumentos en favor del entendimiento agente.*– Respecto del tercer problema principal de este primer artículo [52] que investigar si el principio activo de la intelección en la parte intelectiva es el entendimiento agente o el posible [53].

Parece que es el entendimiento agente. El entendimiento posible recibe la intelección. Si, además de recibirla, la causara, podría decirse con igual razón que sería activo respecto de la especie inteligible que recibe, y no se requeriría el entendimiento agente para ningún acto intelectual.

41. Confirmación: Lo activo y lo pasivo distinguen las potencias del alma.

42. Segundo argumento en favor del entendimiento agente: El Filósofo [54], distinguiendo el entendimiento agente del posible, dice: "Pues este entendimiento es tal, que se hace todas las cosas, y el agente, el que hace todas las cosas." De ello parece seguirse que el entendimiento agente se halla respecto del posible como lo activo respecto de lo pasivo. Luego es activo en relación a todo aquello respecto de lo cual el entendimiento posible es receptivo, y, por lo tanto, en relación a la intelección.

43. Tercer argumento: La misma conclusión se sigue del texto de Aristóteles [55], que dice que el entendimiento agente "es

3. AN ILLUD IN PARTE INTELLECTIVA QUOD EST ACTIVUM SIT INTELLECTUS AGENS VEL POSSIBILIS.

[13] 40. *Argumenta pro intellectu agente.*—De tertio primi articuli principalis, videndum est an illud in parte intellectiva, quod est activum ad intellectionem, sit intellectus agens vel possibilis.

Videtur quod agens: Quia intellectus possibilis recipit intellectionem; si igitur cum hoc sit activus respectu intellectionis, pari ratione posset dici quod respectu speciei intelligibilis quam recipit esset activus, et ita non requireretur intellectus agens ad aliquem actum in intellectu.

41. Confirmatur illud: Quia activum et passivum distinguunt potentias in anima.

42. Secundo ad idem sic: Philosophus III *De Anima,* distinguens intellectum agentem a possibili, sic ait: "Est enim intellectus hic quidem talis, quod est omnia fieri, et de agente, ille autem quo est omnia facere". Ex hoc videtur sequi quod intellectus agens adaequatur possibili ratione activi et passivi. Est igitur activus ad omne illud cuius possibilis est receptivus, et per consequens ad intellectionem.

43. Praeterea: Idem sequitur de intellectu agente, "est sicut habitus

[52] Cf. *supra* n.5.
[53] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 n.333-568 (III 201-338).
[54] Aristot., *De anima* III c.5 (430a15).
[55] Ibid. III c.5 (430a16-18).

como cierto hábito y como luz". Pues la luz intelectual es, parece, el principio activo de conocer las verdades inteligibles, según las palabras de *De Trinitate*[56]: "La mente sujeta por disposición del Creador a las cosas inteligibles en el orden natural, de tal manera las ve en cierta luz incorpórea *sui generis*, como el ojo de la carne ve las cosas que yacen alrededor en esta luz corpórea."

44. Cuarto argumento: En el mismo lugar dice Aristóteles[57]: "El agente es siempre más noble que el paciente, y el principio, que la materia; luego la sustancia en acto es impasible." Luego quiere decir que el entendimiento agente es más noble que el posible, o al menos no es menos noble. Ahora bien, la imagen consiste en lo que es óptimo en nuestra naturaleza, como se prueba por Agustín en el primer punto del artículo primero[58]. Luego el entendimiento agente pertenece a la imagen, aunque —es claro— sólo puede pertenecer a la memoria. Pero es obvio que, de las dos funciones —la de conservar el objeto o la especie del objeto y la de expresar o generar su conocimiento actual—, la primera no puede competer al entendimiento agente, por no ser poder receptor ni conservador. Luego le compete la función segunda, es decir, la de expresar el conocimiento..

45. *Argumentos en favor del entendimiento posible.*—Sin embargo, en favor de la otra parte, es decir, en favor de la actividad del entendimiento posible, se aducen los siguientes argumentos:

quidam, et ut lumen". Lumen autem intellectuale videtur esse principium activum cognoscendi veritates intelligibiles, secundum illud XII *De Trinitate* 15: "Mens rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subiecta, sic ista videt in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent".

44. Praeterea: Ibidem sequitur: "Semper nobilius est agens patiente et principium materia; igitur impassibilis est substantia in actu". Igitur vult quod intellectus agens est nobilior possibili vel saltem non minus nobilis. Nunc autem, imago consistit in eo quod optimum est in nostra natura, ut probatur in primo [in isto] articulo per Augustinum; igitur intellectus agens pertinet ad imaginem, sed non potest pertinere nisi ad memoriam, patet; sed cum memoria habeat conservare obiectum vel speciem obiecti, et exprimere vel gignere notitiam actualem eius, patet quod intellectui agenti non potest competere primum, quia non est virtus receptiva nec conservativa; igitur competit sibi secundum, scilicet exprimere notitiam.

45. *Argumenta pro intellectu possibili.*—Sed pro alia parte, scilicet intellectu possibili, arguitur:

[56] Augustin., *De Trin.* XII c.15 n.24: PL 42,1011.

[57] Aristot., *De anima* III c.5 (430a18-20).

[58] Cf. *supra* n.15; potius in primo huius articuli.

Primero: Aristóteles dice: "El entendimiento agente es como luz" [59]. El Comentador [60] las interpreta en este sentido: Como la luz convierte en cierto modo el color en potencia en color en acto, el entendimiento agente convierte lo inteligible en potencia en inteligible en acto. Luego su acto termina en el objeto inteligible en acto, que precede a la intelección.

46. Confirmación: En *De anima*, libro tercero, comentario 18 [61], el Comentador dice que, si las cosas tuvieran ser como opinó Platón, el entendimiento agente no sería necesario. Luego tal entendimiento sólo se pone para obtener el objeto universal en acto, que precede a la intelección actual.

47. Segundo argumento: Según el Comentador, el entendimiento agente se pone para transferir el objeto de un orden a otro, es decir, del orden sensible al orden inteligible, y, por consiguiente, del orden corporal al orden espiritual. La razón de por qué se requiere un factor propio de tal transferencia parece ser que una causa agente dotada de ser corpóreo sólo puede actuar en receptivos corpóreos. Pues tal agente requiere un receptivo que le es localmente próximo; de lo contrario, le sería como no presente. Luego un agente corpóreo nunca puede ser la causa inmediata de algo espiritual ni, por consiguiente, puede transferir un objeto del orden sensible al inteligible. Esta parece ser la razón de Agustín en *Super Genesim* [62]. Ahora bien, cuando el objeto pasa de

Primo, per illud Aristotelis "quod intellectus agens est sicut lumen". Commentator vult ibi quod, sicut lumen facit quodammodo potentia colorem actu colorem, sic intellectus agens facit de potentia intelligibili actu intelligibile; igitur actus eius terminatur ad obiectum actu intelligibile, et hoc praecedit intellectionem.

46. Confirmatur: Per illud III *De Anima*, com.18, ubi vult Commentator quod, si res haberent esse eo modo quo posuit Plato, non oporteret ponere intellectum agentem; igitur non ponitur nisi ut per ipsum fiat obiectum actu universale; sed hoc praecedit actualem intellectionem.

47. Praeterea, secundo: Secundum Commentatorem, intellectus agens ponitur ut per ipsum transferatur obiectum de ordine in ordinem; quod sic intelligi potest: de ordine sensibilium ad ordinem intelligibilium, et per consequens de ordine corporalium ad ordinem spiritualium; et quare requiritur ibi aliquod transferens proprium, ratio videtur esse quia agens quod habet esse corporale non habet rationem agentis nisi in passum corporale, propter hoc quod tale agens requirit passum approximatum sibi localiter, quia si non esset localiter praesens esset tali agenti quasi non praesens; igitur nunquam aliquod corporale potest esse ratio immediate causandi aliquod spirituale, nec per consequens transferendi ab illo ordine ad illum ordinem; et ista videtur esse ratio Augustini XII *Super Genesim*

[59] Cf. *supra* nota 55.

[60] AVERROES, *De anima* III (I com.18).

[61] Ibid., com.17.18.

[62] AUGUST., *Super Gen.* XII c.16 n.33: PL 34,467.

inteligible en acto a entendido en acto, no es transferido de un orden a otro. Luego no se requiere entendimiento agente para la intelección.

48. Confirmación: Para que lo entendido sea querido en acto, no hace falta transferencia de un orden a otro; lo entendido en acto es suficientemente proporcionado a la voluntad. Luego síguese que, cuando lo inteligible en acto que tiene ser en la memoria intelectiva es inteligible suficientemente proporcionado para ser entendido en acto, no se requiere virtud que lo transfiera de un orden a otro.

49. Tercer argumento: Si el entendimiento agente fuera activo *per se* en la intelección actual, por igual razón, en todos los casos en que se admite que la potencia causa y recibe su operación propia —y es por lo tanto, simultáneamente potencia receptiva—, habría que distinguir una potencia agente y otra posible, como, por ejemplo, una voluntad agente y una voluntad posible —la opinión común considera a la voluntad como potencia activa y receptiva de la volición—; similarmente, si se pone un sentido activo, acaso porque la sensación parece más noble que el objeto sensible externo, habría que distinguir un sentido agente y otro posible. Luego, como el Filósofo nunca pone la distinción de agente y de posible en estos casos, sino sólo en el entendimiento, síguese que tal distinción no obedece a algo común que se da en otras potencias y, por lo mismo, no obedece a que una potencia cause y reciba su acción.

29. Sed quando obiectum fit de actu intelligibili actu intellectum, non transfertur sic de ordine ad ordinem; igitur non requiritur ibi intellectus agens.

48. Confirmatur: Quia ad hoc quod intellectum fiat actu volitum, non ponitur talis translatio ab ordine in ordinem, et hoc ideo est quia actu intellectum est sufficienter proportionatum voluntati. Cum igitur actu intelligibile habens esse in memoria intellectiva sit aeque sufficienter proportionatum intelligibile, ad hoc scilicet ut sit actu intellectum, sequitur quod ibi non requiritur virtus transferens de ordine ad ordinem.

[15] 49. Praeterea, tertio: Si intellectus agens esset per se activus ad intellectionem actualem, pari ratione ubicumque poneretur potentiam esse activam ad propriam operationem, et cum hoc etiam potentiam receptivam talis operationis, ibi esset distinguere potentiam agentem et possibilem, utpote voluntatem agentem et voluntatem possibilem, secundum communem opinionem quae ponit voluntatem activam et etiam receptivam volitionis; et similiter si sensus ponatur activus, propter hoc forte quod sensatio videtur nobilior ipso obiecto sensibili extra, esset distinguendum de sensu agente et possibili. Cum igitur Philosophus istam distinctionem de agente et possibili nusquam ponat ibi nisi in intellectu, sequitur quod ista differentia non est propter illa quae communiter inveniuntur in aliis potentiis, et ita non propter agere et recipere actionem.

50. Cuarto argumento: Parece que la opinión contraria se opone a las palabras de *De Trinitate* [63]: "El conocimiento nace del cognoscente y de lo conocido." El entendimiento agente no es cognoscente, sólo el entendimiento posible lo es. Luego la intelección nace del entendimiento posible que, por consiguiente, es activo respecto de la intelección.

51. *Conclusiones que se siguen de la primera vía.*—Si se acepta la primera vía u opinión, podría decirse que el entendimiento agente tiene dos acciones ordenadas.

La primera consistiría en convertir lo inteligible en potencia en inteligible en acto, o lo universal en potencia en universal en acto. La segunda consistiría en convertir lo entendido en potencia en entendido en acto.

La primera función se entiende de este modo: Por virtud del entendimiento agente, del fantasma que se halla en la fantasía, es generada en el entendimiento una especie inteligible o una 'razón' en la que lo inteligible reluce en acto —a esta razón, en gracia a la brevedad, puede llamarse especie inteligible—. Y se dice que a dicha generación real de una representación —especie inteligible o 'razón'— de otra representación —del fantasma— acompaña cierta generación metafórica de un objeto de otro, es decir, la generación de lo inteligible de lo imaginable. Ello se dice razonablemente, pues en la representación el objeto tiene el ser objetivo que tiene su representación correspondiente. Por eso cuando, efectuada una transferencia real en la representación de lo corpóreo, se genera lo espiritual, es decir, cuando de la representación

50. Praeterea, quarto: Videtur esse contra illud idem IX *De Trinitate* et ult.: "A cognoscente et cognito paritur notitia". Intellectus autem agens non est cognoscens, sed solum possibilis; igitur ab illo paritur intellectio, et, per consequens, active se habet respectu intellectionis.

[16] 51. *Conclusiones iuxta primam viam.*—De isto [tertio in] articulo, si prima via tenetur, posset dici quod intellectus agens habet duas actiones ordinatas.

Prima est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale. Secunda, est facere de potentia intellecto actu intellectum.

Primum, intelligitur sic quod virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu, vel aliqua ratio in qua actu relucet intelligibile, quae breviter loquendo dicatur species intelligibilis; et istam gignitionem realem repraesentativi de repraesentativo dicitur concomitari quaedam gignitio metaphorica obiecti de obiecto, scilicet intelligibilis de imaginabili; quod ideo rationabiliter dicitur, quia tale esse obiectivum habet obiectum in repraesentari, quale habet repraesentativum correspondens; et ideo translatione reali facta in repraesentativo, quando de corporali gignitur spirituale, scilicet de repraesentativo

[63] AUGUST., *De Trin.* IX c.12 n.18: PL 42,970.

singular se genera una representación universal, se dice o se concibe que se da una transferencia similar en los objetos, de lo corporal a lo espiritual o de lo singular a lo universal.

La función segunda consistiría en convertir lo entendido en potencia en entendido en acto. En esta función se concibe similarmente una acción metafórica por parte de los objetos, que correspondería a la acción real por parte de los factores por los que se tiende a los objetos. Pues a la especie inteligible sigue realmente la intelección actual. Y, como la primera transferencia de la potencia al acto es obra del entendimiento agente, se diría que la segunda transferencia es también obra suya, metafóricamente de parte de los objetos, realmente de parte de las representaciones en que relucen los objetos. Pues, por virtud del entendimiento agente, del fantasma se generaría una especie inteligible; es decir, de lo inteligible en potencia se generaría metafóricamente lo inteligible en acto; y, en segundo lugar, por virtud de la especie inteligible se generaría la intelección actual, es decir, el objeto entendido en potencia se convertiría metafóricamente en entendido en acto.

52. Similarmente, podría ponerse en el entendimiento posible una doble pasión ordenada, correspondiente a esta doble acción del entendimiento agente.

La primera consistiría en la recepción de la especie inteligible del fantasma por la primera acción del entendimiento agente, y la segunda pasión consistiría en la recepción de la intelección de la especie inteligible por la segunda acción del entendimiento agente.

singulari gignitur repraesentativum universale, consimilis dicitur vel intelligitur translatio in obiectis de corporali ad spirituale vel de singulari ad universale.

Secunda actio poneretur per quam de potentia intellecto fieret actu intellectum; ubi similiter intelligitur factio metaphorica ex parte obiectorum correspondens factioni reali ex parte eorum quibus tenditur in obiecta, quia realiter speciem intelligibilem sequitur actualis intellectio; et sicut prima translatio de potentia ad actum, sic etiam secunda diceretur fieri per intellectum agentem, tam ex parte obiectorum et hoc metaphorice, quam ex parte illorum in quibus relucent obiecta et hoc realiter; pro tanto scilicet quod virtute intellectus agentis de phantasmate gigneretur species intelligibilis, et sic metaphorice de potentia intelligibili gigneretur actu intelligibile; et, secundo, virtute speciei intelligibilis gigneretur actualis intellectio, et sic metaphorice loquendo in obiectis de potentia in intellecto fieret actu intellectum.

[17] 52. Consimiliter, posset poni duplex passio ordinata in intellectu possibili, correspondens isti duplici actioni intellectus agentis.

Quarum prima esset receptio speciei intelligibilis a phantasmate per primam actionem intellectus agentis, et secunda esset receptio intellectionis a specie intelligibili per secundam actionem intellectus agentis.

Según esto, se diría que ambos, el entendimiento agente y el posible, pertenecerían a la memoria intelectiva. El agente, ciertamente, pertenecería a ella; no en cuanto a su primera acción, que consistiría en convertir lo inteligible en potencia en inteligible en acto —el término de tal acción sería la memoria en acto, pues por ella el objeto inteligible en acto devendría presente al entendimiento—, sino en cuanto a la acción segunda; siendo función de la memoria el expresar el conocimiento actual, o la intelección, y consistiendo la segunda acción del entendimiento agente en la actuación de la intelección, en cuanto a su segunda operación, estaría incluido en la memoria. El entendimiento posible, en cambio, se diría memoria en cuanto a su primera recepción de lo inteligible en acto a él presente; y se diría inteligencia en cuanto a su segunda recepción, es decir, en cuanto a la intelección actual.

53. *Respuesta posible a los argumentos de la segunda vía.*— Según lo que precede [64], podría responderse a los argumentos que se aducen, al parecer, en contrario [65].

La acción de abstraer, que es la primera acción del entendimiento agente, es más propia de él que la segunda, que consiste en la causación de la intelección. Esta puede competer a otras potencias, mientras ninguna otra transfiere su objeto de un orden a otro, es decir, del orden corporal al orden espiritual. Aunque, según algunos, la voluntad, al causar su acto, transfiere metafó-

Et secundum hoc, diceretur quod ad memoriam intellectivam pertinent intellectus agens et possibilis. Agens, quidem, non quantum ad primam actionem, quae est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, imo illius actionis terminus est memoria in actu, quia per illam actionem est intellectus habens obiectum actu intelligibile sibi praesens, sed quantum ad secundam actionem; quia cum memoriae sit exprimere actualem notitiam vel intellectionem et intellectus agentis secunda actio sit agere ad istam actionem, intellectus quantum ad secundam eius actionem includeretur in memoria. Intellectus autem possibilis, quantum ad primam eius receptionem, qua scilicet recipit actu intelligibile sibi praesens, dicitur memoria; et quantum ad secundam receptionem, scilicet actualis intellectionis, dicitur intelligentia.

53. *Solutio obiectorum iuxta hanc viam.*—Et secundum hoc, responderi posset ad illa quae videntur adducta in contrarium:

Per hoc quod actio abstrahendi, quae est prima actio intellectus agentis, est magis propria sibi, quam secunda, quae est causare intellectionem, quia illa potest competere aliis potentiis; nulla autem alia transfert obiectum suum de ordine ad ordinem, sic intelligendo de ordine corporalium ad ordinem spiritualium; imo voluntas, licet causando actum suum, secundum aliquos, per hoc metaphorice transferat obiectum suum

[64] Cf. *supra* n.51-52.

[65] Cf. *supra* n.45-50.

ricamente su objeto del orden de los inteligibles al orden de los apetecibles, tal transferencia no requiere una voluntad agente, es decir, una voluntad que preparara el objeto para que fuera querible en acto, como el entendimiento agente prepara su objeto para que sea inteligible en acto. La razón es que, cuando el objeto es entendido en acto, es querible en acto. Luego no se requiere una acción que prepare el objeto para la voluntad.

Luego las autoridades citadas [66] afirman lo que es verdad del primer acto del entendimiento agente. Aunque a veces se diga que sólo por tal acto se pone el entendimiento agente, es verdad que la virtud de preparar el objeto es propia de él, sólo en él se da tal poder. Por el segundo acto no hay en el entendimiento virtud agente propiamente, pues, presupuesto el objeto, otras potencias pueden elicitar su operación.

54. *Conclusiones que se seguirían de la segunda vía.*—Pero, si se defiende la otra vía u opinión, es decir, que el factor activo en la intelección es el entendimiento posible y que la acción del entendimiento agente se limita a abstraer el objeto, habría que decir que el entendimiento agente no pertenece a la memoria, sino que su acción —respecto de los sensibles— termina en la memoria, porque termina en la forma por la que el objeto inteligible en acto reluce al entendimiento, y tal forma es la que constituye la memoria perfecta. Respecto de los objetos meramente inteligibles, es decir, de los espirituales, no tendría absolutamente ninguna acción, sea que tales objetos meramente inteligibles se en-

de ordine intelligibilium ad ordinem appetibilium, tamen ista translatio non requirit voluntatem agentem, sic intelligendo, hoc est, praeparantem obiectum suum ut sit actu volibile, sicut intellectus agens praeparat obiectum suum ut sit actu intelligibile, quia quando obiectum est actu intellectum est actu volibile. Non igitur requiritur aliqua actio praeparans obiectum voluntati.

Illae igitur auctoritates affirmant quod verum est primo actu intellectus agentis. Etsi quandoque dicatur quod propter illum solum ponitur intellectus agens, verum est ut talis virtus est propria intellectui, quia est ibi tantum potentia praeparans obiectum; propter secundum enim actum, non est proprie in intellectu talis virtus agens, nam aliae potentiae possunt agere ad operationem, praesupposito obiecto.

[18] 54. *Conclusiones iuxta secundam viam.*—Si vero teneretur alia via, scilicet quod illud animae quod est activum ad intellectionem est intellectus possibilis, et quod intellectus agens habet tantum actionem abstrahendi obiectum, tunc esset dicendum quod intellectus agens non pertinet ad memoriam; sed actio eius terminatur ad memoriam, et hoc respectu sensibilium, quia terminatur ad illam formam per quam obiectum actu intelligibile relucet intellectui, et illa est forma constituens perfectam memoriam. Respectu autem mere intelligibilium, puta spiritualium, nullam actionem omnino haberet; et hoc si talia intelligantur non per

[66] Cf. ibid.

tiendan sin o con especie, pues la podrían causar por virtud propia. El entendimiento posible, en cambio, pertenecería, según esta opinión, a la memoria, no sólo en cuanto retiene el representativo del objeto inteligible en acto, sino también en cuanto expresa activamente el conocimiento actual.

55. *Respuesta posible a los argumentos de la primera vía.*— Esto supuesto, podría responderse a los argumentos aducidos en contra [67].

Respuesta al primero [68]: La potencia operativa no es activa respecto de su objeto, aunque sea activa respecto de su acto acerca del objeto. Por eso el entendimiento posible no puede causar la especie inteligible por la misma razón por la que puede causar la intelección.

56. A la confirmación [69] aducida puede responderse: Si hablamos de la potencia en cuanto dice relación, se distingue ciertamente en activa y pasiva. Pero, si hablamos de la potencia en el sentido de lo que subyace a la relación —lo que comúnmente entendemos cuando, por ejemplo, decimos que el calor es potencia calefactiva—, no es necesario que la acción y la pasión la distingan; de lo contrario, habría dos voluntades, dos potencias volitivas.

57. Respuesta al segundo argumento [70]: Las palabras de Aristóteles, es decir, que el entendimiento agente es "el que hace

speciem, vel si per speciem tamen possunt eam causare virtute propria. Intellectus autem possibilis, secundum hoc, poneretur pertinere ad memoriam, non tamen ut retinens omne repraesentativum obiecti actu intelligibilis; sed etiam ut exprimens active notitiam actualem.

55. *Solutio obiectorum iuxta hanc secundam viam.*—Et tunc ad illa quae sunt adducta contra hoc posset responderi.

[19]. Ad primum: Quod potentia operativa non est activa sui obiecti, licet sit activa sui actus circa obiectum, et ideo non pari ratione potest intellectus possibilis causare speciem intelligibilem, sicut potest causare intellectionem illam.

56. Ad confirmationem illam: Diceretur quod, loquendo de potentia ut dicit respectum, bene distinguitur in activum et passivum; sed, loquendo de illo quod subest respectui, quod communiter intelligimus cum dicimus potentia, quemadmodum dicimus quod calor est potentia calefactiva, sic non oportet quod activum et passivum distinguant ipsam, quia tunc voluntas esset duae potentiae.

57. Ad aliud: Cum arguitur, secundum Aristotelem, quod intel-

[67] Cf. *supra* n.40-44.
[68] Cf. *supra* n.40.
[69] Cf. *supra* n.41.
[70] Cf. *supra* n.42.

todas las cosas"[71], deben entenderse en el sentido de que hace todas las cosas inteligibles en acto.

Este sentido lo prueba lo que sigue[72]: "La luz convierte en cierto modo los colores en potencia en colores en acto", porque los hace visibles en acto. Ello debe entenderse en el sentido de que, aunque la naturaleza absoluta del color, perteneciente al género de la cualidad, permanezca la misma en las tinieblas; sin embargo, no es visible con potencia próxima. Cuando deben concurrir dos causas a la acción, una de ellas, la segunda, no se halla en potencia próxima si no concurre la primera. Ahora bien, para que el color actúe en la vista, se requiere otra causa concurrente, es decir, la luz. Por esta razón, el color sólo es visible en potencia próxima cuando es iluminado en acto. Análogamente, el fantasma no puede generar la especie inteligible si no concurre la acción del entendimiento agente.

Por lo tanto, el entendimiento agente hace todas las cosas actualmente inteligibles en potencia próxima, porque las hace relucir en las especies inteligibles que antes se hallaban en potencia remota, pues sólo relucían en una representación natural que los representaba bajo la razón de singularidad. Aristóteles, sin embargo, no dice que el entendimiento agente es el que hace todas las cosas entendidas en acto.

Luego, cuando se concluye la adecuación entre la acción del entendimiento agente y la recepción del entendimiento posible,

lectus agens est "quo est omnia facere", intelligendum est sic: facere omnia actu intelligibilia.

Et hoc habetur ex eo quod sequitur: quod "lumen facit quodammodo potentia colores actu colores", quia facit eos actu visibiles. Sic intelligendo quod, licet natura absoluta coloris quae est in genere qualitatis maneat eadem in tenebris, tamen ut sic non est visibilis, intelligendo de potentia propinqua; quia quando oportet duas causas concurrere ad agendum, una earum, scilicet secunda, non est in potentia propinqua, nisi alia, scilicet prima, concurrente Ad hoc autem quod color agat in visum, requiritur alia causa concurrens ad agendum, scilicet lumen, ideo tunc solum est color visibilis in potentia propinqua quando est actu illuminatus. Hoc modo, phantasma non potest gignere speciem intelligibilem, nisi concurrente actione intellectus agentis.

Ille igitur intellectus facit omnia actu intelligibilia, et hoc in potentia propinqua, quia relucentia in speciebus intelligibilibus, quae prius fuerunt in potentia remota, quia tantum relucentia in repraesentativo materiali et repraesentante ea sub ratione singularis; non autem dicit quod agens est quo est omnia facere actu intellecta.

Cum, igitur, concluditur adaequatio intellectus agentis in agendo ad

[71] Aristot., *De anima* III c.5 (430a14-15).

[72] Ibid., 430a16-17.

debe inferirse uniformemente de la acción y de la recepción de lo inteligible en acto, no de la acción y de la recepción de lo entendido en acto.

58. Respuesta al tercer argumento[73]: La verdad del principio se ve en los conceptos de los términos. Pero los conceptos de los términos, en cuanto inteligibles en acto y universales, relucen en el entendimiento por la acción de la luz del entendimiento agente. Luego la verdad de los principios se ve en la luz del entendimiento agente, no como en causa inmediata, sino como en causa mediata de la visión; es decir, en cuanto causa el ser inteligible de los conceptos de los términos, que después causan la visión de la verdad de los principios.

59. Respuesta al cuarto argumento[74]: El entendimiento agente es más noble que el posible "precisamente" en cuanto mira los objetos sensibles, pues actúa en el entendimiento posible "precisamente" respecto de ellos.

60. *Solución propia.*—En cuanto a este punto del artículo[75] hay que sostener, parece, que la distinción de Agustín[76] en memoria, inteligencia y voluntad, y la de Aristóteles en entendimiento agente y posible, se corresponden mutuamente, de tal modo que sólo el entendimiento posible es inteligencia, pues sólo él recibe el acto de la intelección; Aristóteles habla comúnmente del entendimiento como de la potencia por la que recibimos la intelección. El entendimiento posible pertenece también a la memo-

possibilem in recipiendo, debet inferri uniformiter de actione et receptione actu intelligibilis, non de actione et receptione actu intellecti.

58. Ad tertium: Veritas principii videtur in rationibus terminorum; illae autem rationes terminorum, ut actu intelligibiles et universales, relucent intellectu per actionem lucis intellectus agentis. Sic igitur videt veritatem principiorum in luce intellectus agentis, non tanquam immediate causante illam visionem, sed mediate, scilicet causando rationes terminorum in esse intelligibili, per quas postea causatur actus videndi veritatem principiorum.

59. Ad quartum: Diceretur quod agens est nobilius possibili, praecise ut respicit obiecta sensibilia, quia praecise respectu illorum est agens in intellectum possibilem.

[20] 60. *Sententia propria.*—De [tertio in] isto articulo, hoc tenendum videtur quod illam distinctionem Augustini, X *De Trinitate* cap.2, "memoria, intelligentia et voluntas", comparando ad illam Aristotelis in intellectum agentem et possibilem, sic sibi invicem correspondent, quod solus possibilis est intelligentia, quia solus recipit actum intelligendi; et sic etiam communiter Aristoteles loquitur de intellectu, ut est quo intelligimus sive quo recipimus intellectionem; etiam possibilis pertinet ad

[73] Cf. *supra* n.43.
[74] Cf. *supra* n.44.
[75] Cf. *supra* n.5; scilicet de tertio in articulo.
[76] August., *De Trin.* X c.11 n.17.18: PL 42,982-84.

ria, en cuanto la recepción del conocimiento habitual pertenece a la memoria, según el texto de Agustín [77]: "la ciencia que tenemos en la memoria"; Aristóteles habla a veces en este sentido del entendimiento posible como de la potencia por la que sabemos, o como de la potencia por la que poseemos la ciencia, que la reduce de potencia esencial a potencia accidental.

61. En cuanto al otro acto de la memoria, que consiste en generar el conocimiento actual, es claro que compete también *per accidens* al entendimiento posible. Pues, cuando una forma activa inhiere en un sujeto, la acción según tal forma compete *per accidens* al sujeto; por ejemplo, es el leño el que calienta. Ahora bien, aquello por lo que el objeto es activo en la generación de la intelección es una forma del entendimiento posible. Luego el entendimiento posible genera, al menos *per accidens*.

62. Pero a la pregunta ulterior de si el acto de generar el conocimiento compete *per se* a la misma parte intelectiva, puede responderse, según lo predicho [78], que, o compete "precisamente" al entendimiento agente, o "precisamente" al entendimiento posible, y, en consecuencia, se diría que aquél o éste pertenece a la memoria. O, de un tercer modo, cabría decir que el acto de generar compete a ambos, pero al entendimiento agente como al factor más principal y al entendimiento posible como al menos principal. Y no se sigue que, si ambos entendimientos pertenecen a un sujeto que es uno en naturaleza, no pueden tener causalidad más principal y menos principal respecto de una misma acción. Pién-

memoriam, in quantum memoriae est recipere notitiam habitualem, secundum illud XV *De Trinitate* 10: "Scientia, quam memoria tenemus"; et sic loquitur Aristoteles quandoque de intellectu possibili, ut est quo scimus sive ut est quo habemus scientiam, per quam reducitur de potentia essentiali ad accidentalem.

61. Sed quoad alium actum memoriae, qui est gignere notitiam actualem, patet quod hoc competit adhuc intellectui possibili per accidens; quia, quando forma activa inest alicui subiecto, actio secundum illam formam per accidens competit eidem, sicut lignum per accidens calefacit; nunc autem, illud quo obiectum active se habet ad gignendum intellectionem est forma intellectus possibilis; igitur, intellectus possibilis saltem per accidens gignit.

62. Sed si ultra hoc quaeras an conveniat actus gignendi notitiam per se ipsi parti intellectivae, potest teneri, secundum praedicta, vel competere praecise intellectui agenti, vel praecise intellectui possibili, et, secundum hoc, iste vel ille diceretur pertinere ad memoriam. Vel posset poni, tertio modo, actum gignendi utrique competere, sed agenti tanquam principaliori et possibili tanquam minus principali. Nec sequitur: si sint uni natura, igitur non possunt habere respectu eiusdem causalitatem principa-

[77] Ibid., XV c.10 n.19: PL 42,1071.

[78] Cf. *supra* n.60-61.

sese en el entendimiento y en la voluntad; una de estas potencias es, según muchos, más principalmente activa, y la otra subordinada en alguna acción; y, sin embargo, pertenecen a un sujeto que es uno en naturaleza. Empero, según algunos, el caso del entendimiento y de la voluntad no es similar al que discutimos, porque no causan inmediatamente el mismo efecto, sino que la una, por su operación ya causada, mueve a la otra a su operación respectiva.

63. Brevemente, si no se acepta la distinción de las potencias —ni en la realidad absoluta ni en la relación real—, sino que se defiende que la misma entidad absoluta, en cierta manera ilimitada, es el principio inmediato de diversos actos y es llamada una u otra potencia respecto de actos diversos, la primera vía parece probable [79].

ARTICULO II

Formación del verbo en la intelección bienaventurada

64. *El entendimiento bienaventurado puede tener verbo de la criatura conocida en género propio.*—En cuanto al artículo segundo [80], afirmo que el entendimiento bienaventurado puede tener verbo de la criatura conocida en género propio [81]. Y que el entendimiento posible se halla en la patria respecto de la forma-

liorem et minus principalem. Patet enim instantia de intellectu et voluntate, quarum una secundum multos est activa principalior et alia subordinata in aliqua actione, et tamen sunt una natura. Sed ista instantia, secundum aliquos, non est similis, quia non utraque potentia immediate attingit idem, ut causatum, sed una, por operationem suam causatam, movet aliam ad suam operationem.

63. Breviter, si non teneretur distinctio potentiarum, nec re absoluta nec relatione reali, sed tantum quod idem absolutum, quodammodo illimitatum, est principium immediatum multorum actuum et sic respectu alterius dicetur alia et alia potentia, tunc prima via probabilis videtur.

ARTICULUS II

De formatione verbi in intellectu beato

[21] 64. *Intellectus beatus potest habere verbum de creatura cognita in genere proprio.*—De secundo articulo, dico quod intellectus beatus potest habere verbum de creatura cognita in genere proprio; et ad formationem illius verbi ponendum est intellectum possibilem sic se habere tunc, sicut se habet nunc ad formationem verbi quod habet de obiecto

[79] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.16 (ed. Vivès XIII 23-47).

[80] Cf. *supra* n.4.

[81] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.3 q.11 (ed. Vivès XII 270-280); IV d.45 q.2 (ed. Vivès XX 279-307).

ción de tal verbo como se halla en el estado de vía para la formación del verbo que tiene del objeto, según las palabras de Agustín[82]: "De tal manera administra Dios las cosas que creó, que las deja tener sus propios movimientos." Luego en la patria permanecerá la acción que naturalmente compete a la naturaleza según su perfección.

65. Pero se duda si el entendimiento bienaventurado tiene verbo propio de la criatura vista en la esencia divina. Si se contesta afirmativamente, habría que decir de la función del entendimiento posible respecto de la formación del verbo de la criatura vista en la esencia divina lo que se dijo[83] de él respecto de la formación del verbo de la criatura vista en su género propio.

66. *No tiene verbo del objeto visto en la esencia divina.*— Sin embargo, podría decirse que en la patria no hay verbo del objeto visto en la esencia divina por los siguientes argumentos.

Argumento primero: El que tiene verbo capta inmediatamente el objeto cuyo verbo es. Pero la piedra vista en la esencia divina no se capta inmediatamente como objeto por el acto de la visión; sólo es captada de este modo en su género propio. En la patria sólo la esencia divina se capta inmediatamente, pues ella sola mueve primeramente y mueve, por lo mismo, a su captación.

67. Segundo argumento: El verbo propio de un objeto es generado de la ciencia o de la especie propia del objeto. Ahora bien, en la memoria del entendimiento bienaventurado no hay ciencia o especie propia de la piedra como ésta es vista en el verbo, pues por tal especie sólo es vista en su género propio.

nunc; quia, secundum Augustinum, VII *De Civitate Dei* cap.30: "Sic Deus res quas condidit administrat, ut eas proprios motus agere sinat". Igitur, remanebit in patria naturalis actio quae nata est competere naturae secundum suam perfectionem.

65. Sed, de creatura visa in essentia divina, dubium est an intellectus beatus habeat de ea verbum proprium; quod si sic, consimiliter dicendum esset de intellectu possibili in formatione verbi de creatura visa in essentia divina, sicut de visa in proprio genere dictum est.

66. *Non est ibi verbum de obiecto viso in essentia divina.*—Sed posset dici quod non est ibi verbum de obiecto viso in essentia divina.

Tum, quia habens verbum immediate attingit obiectum cuius est verbum; lapis enim visus in essentia non immediate attingitur ut obiectum per actum visionis, quia sic videtur in genere proprio; sed ibi sola essentia divina immediate attingitur, quia ipsa sola primo movet, et per consequens ad seipsam attingendam.

67. Praeterea: Verbum proprium alicuius gignitur de scientia sive propria specie ipsius obiecti; nunc autem, in memoria intellectus beati non est scientia propria vel species lapidis, ut videtur in verbo, quia per illam non videtur nisi in genere proprio.

[82] AUGUST., *De civ. Dei* VII c.30: PL 41,220.

[83] Cf. *supra* n.60-63.

68. Tercer argumento: La esencia divina y la cosa en ella se ven por el mismo acto. Pero el entendimiento vidente no tiene verbo de la esencia vista; de lo contrario, no la vería inmediatamente. Luego no se tiene verbo de la cosa vista en la esencia.

69. *Objeciones.*—Contra estos argumentos[84] se objeta.

Contra el primero[85]: Aunque la conclusión se conoce por el principio, puede, sin embargo, ser conocida inmediatamente en el concepto del objeto. El discurso no termina "precisamente" en el principio; de lo contrario, debería continuar ulteriormente, nunca terminaría. Ahora bien, la conclusión es, de sí, el término del discurso del silogismo demostrativo. Luego, una vez terminado el discurso, el entendimiento tiene conocimiento inmediato de la conclusión. Por igual razón, aunque la esencia divina mueva primeramente a su visión, sin embargo, por ser un motor ilimitado, mueve, en segundo lugar, a la visión de la criatura. Luego, al término de tal movimiento, el entendimiento puede ver la criatura como objeto inmediato.

70. Objeción contra el segundo argumento[86]: Para generar el verbo propio de un objeto, basta la memoria perfecta que actual o virtualmente contiene el objeto, como basta el conocimiento habitual del principio para generar el conocimiento actual de la conclusión; no es necesario que la memoria contenga el objeto formal y propiamente, sino sólo virtualmente. De este modo, el entendimiento del bienaventurado, que tiene actualmente presente

68. Item: Eodem actu videtur essentia divina et res in ipsa; sed de essentia visa non habet intellectus videns verbum, quia tunc non videret illam immediate; igitur nec habetur verbum de re visa in ipsa essentia.

[22] 69. *Obicitur.*—Contra ista motiva arguitur.

Contra primum: Etsi per principium cognoscatur conclusio, tamen ipsa potest cognosci immediate in ratione obiecti, quia discursus non terminatur praecise ad illud quod fuit principium discurrendi, quia tunc ab illo adhuc esset ulterius discurrendum, nec per consequens esset discursus terminatus. Nunc autem, conclusio de se est terminus discursus syllogismi demonstrativi; igitur illo discursu terminato stat intellectus in cognitione immediata conclusionis; pari ratione, licet essentia divina moveat prius ad videndum se ipsam, tamen quia est motivum illimitatum movet secundo ad videndum creaturam; in termino igitur illius motionis intellectus potest videre creaturam ut obiectum immediatum.

70. Contra secundum sic: Ad gignendum verbum proprium alicuius obiecti sufficit memoria perfecta, sive actualiter sive virtualiter continens illud obiectum, sicut per notitiam habitualem principii potest gigni actualis cognitio conclusionis; licet illa memoria non sit huius obiecti formaliter et propria, sed eius virtualiter contentiva. Sic, intellectus beati, habens

[84] Cf. *supra* n.66-68.
[85] Cf. *supra* n.66.
[86] Cf. *supra* n.67.

la esencia divina en cuanto inteligible, tiene la memoria propia de la visión de la esencia y, simultáneamente, la memoria perfecta que contiene virtualmente la visión de la criatura. Pues, como la esencia contiene virtualmente la entidad de la criatura, contiene también su cognoscibilidad. Luego el bienaventurado tiene suficiente memoria o ciencia en la memoria para generar el verbo propio de la piedra. Y no se sigue en esta razón, como tampoco en la primera, que la visión sería de la cosa en el género propio; la visión en el género propio se basa en la razón de ver recibida de la criatura.

71. Objeciones contra el tercer argumento[87]: No es conocimiento propio de un objeto el que puede darse en el entendimiento sin que el objeto sea conocido de ningún modo. Ahora bien, la visión de la esencia divina puede permanecer idéntica en el entendimiento del bienaventurado aunque no vea la piedra. Luego la visión de la esencia divina no es conocimiento propio de la piedra. Prueba de la mayor: La razón próxima formal por la que el entendimiento conoce un objeto es el acto mismo por el que conoce tal objeto a él inherente. Y no parece que la razón próxima formal pueda inherir en un sujeto sin aquello cuya razón formal es, como la blancura no puede inherir en un sujeto si éste no es blanco.

72. Además, por igual razón, el mismo acto de visión sería de la esencia y de todo objeto creado visto en ella. Es decir, un acto finito podría tener objetos infinitos que podrían ser vistos en la esencia. Por la misma razón por la que no repugna que un

essentiam divinam actualiter praesentem ut intelligibilem, habet memoriam propriam respectu visionis illius essentiae, et cum hoc memoriam perfectam virtualiter contentivam visionis creaturae; quia sicut virtualiter continet in entitate, sic in cognoscibilitate; beatus igitur habet memoriam sive scientiam in memoria sufficientem ad gignendum proprium verbum lapidis; nec sequitur in ista secunda, sicut nec in prima ratione, quod illa visio sit rei in proprio genere, quia visio in proprio genere est per rationem videndi acceptam a creatura aliqua.

71. Contra tertium motivum: Ille actus non est propria cognitio alicuius obiecti qui potest stare in intellectu, et tamen illud obiectum omnino non esse cognitum; nunc autem, visio essentiae divinae potest stare eadem in intellectu beati, et tamen lapis non videri ab ipso; igitur etcetera. Probatio maioris: Quia proximum formale in intellectu ad hoc ut obiectum sit sibi cognitum, est ipse actus cognoscendi illud obiectum sibi inhaerens; et proxima ratio formalis non videtur posse inesse alicui sine illo cuius est ratio formalis, sicut albedo non potest inesse alicui nisi illud sit album.

72. Praeterea, pari ratione idem actus visionis esset ipsius essentiae et cuiuscumque creati visi in ea; et ita, unus actus finitus posset esse infinitorum obiectorum possibilium videri in ipsa, quia qua ratione non

[87] Cf. *supra* n.68.

acto captara dos o tres objetos, no repugnaría que captara cualesquiera objetos.

73. Además, no aparece clara la necesidad de la consecuencia: Si la visión de la esencia divina y de la piedra es la misma, síguese que, si es verbo de la piedra, es verbo de la esencia.

74. *Respuesta a las objeciones.*—A la primera [88]: Lo que se conoce por un intermediario bien puede ser conocido inmediatamente. Pero puede ser conocido así si es conocido "precisamente" en él, como el entendimiento divino conoce "precisamente" la criatura en su propia esencia y no por la criatura como objeto inmediato; pues, de lo contrario, su intelección se envilecería. De modo análogo se contesta a la visión que el bienaventurado tiene de la criatura en el verbo.

75. Respuesta a la segunda objeción [89]: La esencia divina en ningún orden se halla en la memoria creada del bienaventurado antes que en su inteligencia. Pues en el entendimiento bienaventurado no se causa ninguna forma que representara la esencia divina: lo primero que es causado en él es la visión.

76. O cabría responder de otro modo: La visión inmediata de la esencia es causada por la voluntad divina, como se dijo en la cuestión próxima precedente [90]; la visión de la piedra es causada similarmente. Por consiguiente, ninguna visión es generada por la memoria, ni por la memoria del mismo vidente ni por ninguna otra memoria.

repugnat unum actum esse duorum vel trium obiectorum, pari ratione nec quorumcumque obiectorum.

73. Item, non patet necessitas illius consequentiae: si eadem est visio essentiae divinae et lapidis, igitur, si est verbum lapidis, est verbum essentiae.

74. *Ad haec.*—Ad primum istorum: Diceretur quod illud quod cognoscitur per aliud, bene potest immediate cognosci. Sed sic, si cognoscatur praecise in illo, sicut intellectus divinus praecise cognoscit creaturam in essentia sua, et non per illam creaturam ut obiectum immediatum, quia tunc intellectio eius vilesceret. Consimiliter dicitur de visione quam beatus habet in verbo de creatura.

75. Ad secundum: Diceretur quod essentia divina non est in memoria creata beati aliquo ordine prius quam in intelligentia, quia non causatur aliqua forma in intellectu beato repraesentans illam essentiam; sed primum quod causatur in intellectu beato est ipsa visio, illa autem causatur in ipsa intelligentia.

76. Vel aliter: Diceretur quod illa visio immediata causatur a voluntate divina, sicut dictum est in quaestione proxima praecedente, et consimiliter visio lapidis, et per consequens neutra gignitur a memoria, non solum ipsius videntis sed nec ab aliqua memoria.

[88] Cf. *supra* n.69.

[89] Cf. *supra* n.70.

[90] Cf. *supra*, *Quodl.* XIV n.36-37.

77. Contra esto se objeta: La intelección de la esencia divina contiene virtualmente la intelección de la piedra. Luego aquella intelección genera a ésta, y, en tal caso, ésta es verbo.

Respuesta: La inteligencia no genera. O puede responderse que ambas visiones son causadas inmediatamente por la voluntad divina.

78. Respuesta a la tercera objeción [91]: Esta objeción parece concluir igualmente que el acto del entendimiento divino respecto de su esencia y respecto del objeto secundario no es idéntico, lo que todos lo niegan. Por eso debe negarse la mayor de la objeción, a no ser que se entienda del primer objeto.

79. Busca en otro lugar las respuestas a las objeciones restantes [92].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS PRINCIPALES

80. *Respuesta al primer argumento principal.*—Respuesta al primer argumento principal [93].

Si se sostiene en el tercer punto del artículo primero [94] que

77. Contra: Intellectio essentiae divinae continet virtualiter intellectionem lapidis; igitur ista intellectio gignit illam, et tunc illa est verbum.

Respondeo: Intelligentia non gignit; vel potest dici quod utraque visio immediate causatur a voluntate divina.

78. Ad tertium: Illud videtur aeque concludere quod non est idem actus intellectus divini respectu essentiae suae et obiecti secundarii, quod omnes negant; unde maior rationis est neganda, nisi intelligatur de primo obiecto.

79. Ad alia: Quaere alibi.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA

[24] 80. *Ad primum principale.*—Ad primum principale:

Si teneatur in tertio articulo quod intellectus agens active se habeat ad

[91] Cf. *supra* n.71.

[92] Sigue una adición: "La respuesta a las otras dos objeciones puede verse en *Ordinatio* III d.14 q.2 [n.18-21 (ed. Vivès XIV 515-519)]; allí puede decirse que esta conclusión pudiera etc. Por lo tanto, se concede toda la primera objeción. Y si se infiere: Luego será la misma la visión del entendimiento del bienaventurado que la visión del entendimiento de Dios, se niega la consecuencia. Pues el entendimiento de Dios tiene visión de los objetos secundarios necesariamente *per se* y comprehensivamente por su perfección, y de su objeto primario, que naturalmente le representa todas las cosas. Pero el entendimiento bienaventurado creado tiene visión *per accidens* de los objetos secundarios, porque entiende *per accidens*, es decir, mediante la esencia, que se los muestra libre y contingentemente. Por eso el acto del bienaventurado no recibe perfección alguna de tales objetos, sino que toda su perfección deriva de la esencia que ve y que le manifiesta tales objetos.

A la otra objeción se contesta que vale, y la consecuencia se sigue si es uno e idéntico el acto de la visión de la esencia y de los otros objetos. Pero, si los actos son distintos, no se sigue la consecuencia."

[93] Cf. *supra* n.2.

[94] Cf. *supra* n.5.40ss.

el entendimiento agente se halla activamente, y el entendimiento posible pasivamente en la intelección, el alma no mueve y es movida a la intelección por el mismo factor ni tampoco por factores distintos en sujeto, pues tales entendimientos no se distinguen así [95].

Pero, si se dice que el entendimiento posible se halla activamente, la misma potencia bajo el mismo aspecto movería y sería movida a la intelección.

81. Si se objeta que ello es imposible porque en tal caso la misma entidad bajo el mismo aspecto estaría en potencia y acto, respondo: Toda acción a una forma no activa deriva de un agente equívoco, no de un agente unívoco. Si el agente fuera unívoco, la forma por la que actuaría sería de la misma especie que la forma terminante, y, por lo mismo, ésta sería activa. Pero los términos de los incrementos y de muchas alteraciones, y del movimiento local en general, no son formas activas. Luego el que mueve en estos movimientos y el agente equívoco en general no se halla en acto de la misma especie que el término respecto del cual el móvil está en potencia, sino que se halla en acto que contiene virtual o eminentemente el término. Así se diría en el caso que en el alma la razón de contener virtualmente la intelección como efecto equívoco y la razón de recibirla es la misma.

82. Contra esto se arguye: Lo que posee una forma más noble no es apto por naturaleza para recibir una forma menos

intellectionem et possibilis passive, tunc non secundum idem movet et movetur anima ad intellectionem, nec tamen secundum distincta subiecto, quia illa duo non sic distinguuntur.

Si autem dicatur quod possibilis active se habeat ad intellectionem, tunc idem secundum idem movet ad eam et movetur.

81. Et si dicatur hoc esse impossibile, quia tunc idem secundum idem esset in potentia et in actu, respondeo: Omnis actio quae est ad formam non activam est agentis aequivoci et non univoci; quia si agens esset univocum, forma qua agit esset eiusdem rationis cum forma terminante, et ita illa esset activa. Augmentationum autem et multarum alterationum et communiter motus localis termini non sunt formae activae; igitur, movens in istis et universaliter agens aequivocum est in actu aliquo non eiusdem rationis cum termino ad quem mobile est in potentia, sed est in actu secundum aliquid virtualiter vel eminenter continens illum terminum; sic diceretur in proposito quod idem in anima est ratio virtualiter continendi intellectionem ut effectum aequivocum et recipiendi eamdem.

82. Contra hoc: Habens formam nobiliorem non est natum reci-

[95] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.25 n.20 (ed. Vivès XIII 212-214); I d.3 n.512-514 (III 303-305); II d.3 q.8 n.16 (ed. Vivès XII 200); q.11 n.5 (ibid., 272-274); d.2 q.10 n.12 (ed. Vivès XI 540).

noble. Luego lo que tiene la forma de modo más noble, es decir, virtualmente, no es apto por naturaleza para tenerla permanentemente.

83. Confirmación: Por igual razón podría decirse que todo lo que es formalmente tal sería virtualmente tal, y, por lo tanto, cualquier ser se transmutaría por sí mismo.

84. Respuesta a la objeción [96]: La forma de la misma especie no puede ser tenida simultáneamente con más o menos intensidad, ni dos formas contrarias y medias pueden darse simultáneamente en el mismo ser. Sin embargo, bien pueden darse simultáneamente dos formas opuestas (*disparatae*) y también dos formas del mismo género remoto, como el calor y el color, una de las cuales es, no obstante, más noble que la otra.

Luego no hay imposibilidad en que coexistan distintas formas en el mismo ser porque una es más eminente que la otra y la contiene eminente o virtualmente, sino por alguna razón especial, es decir, por la contrariedad o la unidad específica o alguna otra razón similar.

Por consiguiente, el antecedente, tomado universalmente, es falso. Y, aunque en muchos casos singulares parezca ser verdadero, no lo es por razón de la forma más noble o por razón del modo más noble o menos noble de tener la forma, sino por alguna otra razón especial, que en el caso no se da ni en el principio motivo ni en la forma recibida.

Sin embargo, si algún ser poseyera dicha forma eminentemente, es decir, de modo virtual infinito, no sería capaz de tenerla for-

pere formam minus nobilem; igitur habens illam nobiliori modo, scilicet virtualiter, non est natum recipere illam formam formaliter.

83. Et confirmatur: Quia pari ratione diceretur quod quodlibet quod sit tale formaliter esset tale virtualiter, et ita quodlibet transmutaretur a seipso.

84. Ad primum: Dico quod forma eiusdem speciei non potest simul haberi intensius et remissius, nec duae formae, ut contraria et media, possunt simul esse in eodem; sed tamen duae formae disparatae bene possunt simul esse et etiam eiusdem generis remoti, sicut calor et color, quarum tamen una est nobilior altera.

Non est igitur impossibilitas formarum in eodem quia una est eminentior altera vel eminenter sive virtualiter ipsius contentiva, sed ex aliqua ratione speciali, puta propter contrarietatem, vel unitatem specificam, vel aliquam aliam talem.

Antecedens igitur universaliter sumptum falsum est; et, licet in multis singularibus videatur esse verum, tamen hoc non est ratione nobilioris formae vel nobilioris modi habendi formam et minus nobilis, sed ex aliqua ratione speciali, quae non reperitur hic in principio motivo et in ista forma recepta.

Si tamen aliquid haberet istam formam eminenter sic quod infinite

[96] Cf. *supra* n.82.

malmente, porque la infinidad excluye toda potencialidad. Pero, cuando un sujeto posee la forma virtualmente, pero finitamente, puede poseerla formalmente y obtiene perfección, aunque accidental y *secundum quid*, de su recepción; como la sustancia, a pesar de ser simplemente más perfecta que el accidente, recibe alguna perfección del accidente; y el todo, es decir, la sustancia cualificada es más perfecta que la sustancia sola. De este modo, la potencia operante es más perfecta que la potencia sola, y la operación es una perfección de la potencia, aunque la potencia sea simplemente más perfecta que la operación.

85. Respuesta a la confirmación [97]: En ella se pasa del lado del oponente al lado del defensor por defecto de argumento. Y se limita, parece, a obligar al defensor a probar una proposición necesaria manifiesta, es decir, que no todo se mueve a sí mismo.

A la prueba: 'por igual razón podría decirse que todo lo que es formalmente tal sería virtualmente tal', puede responderse: Aunque, por razón de los términos, no hay repugnancia entre ser en potencia formalmente tal y ser virtualmente tal, ni al revés —de lo contrario, en todos los casos se daría la misma repugnancia—, sin embargo, en algunos casos acompaña a uno de los términos algo que repugna al otro. En tales casos es verdad por razón de la materia que lo que es virtualmente tal no puede serlo formalmente. Pero ello no se debe *per se* a su ser virtual, sino a algo que lo acompaña.

virtualiter, non esset capax eius formaliter, quia infinitas excludit omnem potentialitatem; sed quando forma illa virtualiter sed finite habetur, bene potest aliqua perfectio, licet secundum quid et accidentalis, addi subiecto per hoc quod illa recipit formaliter; sicut licet substantia sit simpliciter perfectior accidente, tamen aliquo modo perficitur recipiendo accidens, et totum illud, scilicet substantia qualis, perfectior est quam substantia sola; sic potentia operans est perfectior seipsa quam potentia sola, et operatio est aliqualis perfectio ipsius potentiae, licet potentia sit simpliciter perfectior operatione.

85. Ad confirmationem illam: Potest dici quod ibi est cautela transferendi se a parte opponentis ad partem respondentis propter defectum argumenti; nec videtur aliud nisi obligare respondentem ad probandum unum necessarium manifestum, puta quod non quodlibet movet se.

Et ad illam probationem, "pari ratione", etc. potest dici quod, licet in hoc quod est esse in potentia tale formaliter non sit aliqua repugnantia ad hoc quod est esse tale virtualiter, nec e converso, quantum est ex parte rationis terminorum, quia tunc ubique esset eadem repugnantia, tamen alicubi concomitatur unum istorum aliquid quod repugnat alteri. Et tunc gratia materiae verum est quod illud quod est tale virtualiter non potest recipere tale formaliter, sed non per se propter hoc quod est habere virtualiter, sed propter illud concomitans.

[97] Cf. *supra* n.83.

Ejemplo: El sol es cálido virtualmente y, sin embargo, no puede recibir el calor formalmente. Con todo, no le repugna el ser formalmente cálido porque es virtualmente cálido. A Saturno, que es virtualmente frígido, le repugna ser formalmente cálido. La causa de esta repugnancia es común al sol y a Saturno; es que el cuerpo celeste no es receptivo de una cualidad elemental o de un cuerpo elemental, ni viceversa. Así en el caso, un móvil hacia una forma tiene concomitantemente algo por lo que le repugna el contener virtualmente tal forma, como el leño posee algo por lo que le repugna contener virtualmente el calor. Ello, sin embargo, no se debe a que es receptivo del calor, sino a que tiene determinada forma mixta.

86. *Respuesta al argumento en contrario.*—Respuesta al argumento en contrario [98]: Cuando se arguye que el verbo no es formado por el objeto porque la intelección es acción inmanente, concedo que la intelección-operación es acción simplemente inmanente en la potencia operativa. Pero en cuanto a la acción —del género de acción— que termina en tal operación, hay que decir que, si bien hay en la intelección una acción inmanente —no sólo en el supósito, sino también en la parte intelectiva y, según un modo de decir expuesto en el tercer punto del primer artículo [99], es inmanente en el entendimiento posible—, con todo, para tal intelección se da una acción que no es inmanente, es decir, la que procede del objeto.

Exemplum: Sol est calidus virtualiter, et tamen non potest recipere calorem formaliter, sed tamen non repugnat ei esse formaliter calidum propter hoc quod est calidus virtualiter; quia etiam saturno, qui est frigidus virtualiter, repugnat esse calidum formaliter; huius autem repugnantiae causa communis est soli et saturno, quia corpus caeleste non est receptivum qualitatis elementaris vel cuiuscumque corporis corruptibilis, sicut nec e converso. Sic in proposito, aliquod mobile ad formam concomitanter habet aliquid propter quod repugnat sibi virtualiter continere eam, sicut lignum habet aliquid propter quod repugnat sibi virtualiter continere calorem, sed hoc non est quia est receptivum caloris, sed quia habet talem formam mixtam.

86. *Ad argumentum in oppositum.*—Ad argumentum in oppositum: Cum arguitur de obiecto, quod actio est immanens, concedo quod intellectio quae dicitur actio, id est, operatio, est actio immanens simpliciter in potentia operante; sed actio illa de genere actionis quae terminatur ad illam operationem, aliqua quidem est immanens, non solum in eodem supposito sed etiam in parte intellectiva, et secundum unum modum dicendi in tertio articulo est immanens in eodem intellectu possibili; ad illam tamen intellectionem est aliqua actio non immanens, puta illa quae est obiecti.

[98] Cf. *supra* n.3.

[99] Cf. *supra* n.51.61.

87. Cuando se arguye que la memoria no entiende [100], tal argumento falla por dos razones.

Primera: La remoción de alguna operación de la memoria no concluye por sí que tal operación compete al entendimiento posible, sino más bien lo contrario. Pues, según lo dicho en el tercer punto principal del artículo primero [101], sólo el entendimiento posible es memoria, o al menos es incluido necesariamente en la memoria.

Segunda razón: El que la memoria no entienda no concluye que no sea activa respecto de la intelección, como de término producido por su acción. El verbo no es un término producido por la intelección, sino por una acción productiva del género de acción.

87. Cum arguitur de memoria, quod illa non intelligit, illa ratio deficit dupliciter:

Primo, quia removendo aliquid a memoria, non propter hoc concluditur illud competere intellectui possibili, sed magis contrarium; quia, secundum dicta in tertio articulo, vel solus intellectus possibilis est memoria, vel saltem intellectus ille includitur necessario in memoria.

Secundo deficit sic: quia memoriam non intelligere non concludit ipsam non esse activam respectu intellectionis, ut termini per actionem eius producti; verbum autem non est terminus productus per intellectionem, sed per actionem aliquam productivam de genere actionis.

[100] Cf. *supra* n.3.

[101] Cf. *supra* n.60.

CUESTION XVI

Si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto

Resumen.—La voluntad divina tiene necesariamente amor esencial y nocional. De lo contrario, podría carecer de perfección infinita, lo que repugna. La voluntad creada no es necesitada respecto del objeto beatificado, de suerte que le sea imposible no elicitar el acto acerca de tal objeto claramente visto u oscuramente concebido en común. Ello se prueba: Un absoluto anterior puede darse sin otro posterior. Luego, puede darse también el objeto amable y su visión sin amor. Además, si la voluntad actuara necesariamente, continuaría necesariamente el acto. Consta, sin embargo, que puede cesar de amar el objeto bienaventurado en el estado de vía, induciendo al entendimiento a la consideración de otros objetos. Además, en caso contrario, se seguiría que el objeto es el principio *per se* y principal de la dilección.

La voluntad es libre aunque elicite necesariamente su acto. Ello se prueba: por las autoridades de San Agustín y San Anselmo. Además, Dios ama libremente los medios para llegar a El. Luego se ama libremente a sí mismo. Además, la libertad es condición intrínseca de la voluntad y, por lo tanto, se reconcilia con la condición perfectísima de la acción, que es la necesidad, donde ello es posible.

Las primeras diferencias del principio activo o del agente son la libertad y la naturaleza, como lo dicen Aristóteles y San Agustín. Estas diferencias se expresan con diferentes nombres por Aristóteles. Por los términos "no según propósito", "por naturaleza", "potencia irracional", se entiende el principio que se dice naturaleza. Por los términos opuestos a ellos se entiende el principio libre. El entendimiento actúa por modo de naturaleza en la producción del Hijo, la voluntad, de modo opuesto. Pero, cuando la voluntad impera al entendimiento, toda la acción es libre, como cuando impera a las potencias inferiores; pues en tal caso todo tiene lugar según propósito. Se prueba también por el Filósofo.

Repugna que la voluntad sea un principio por modo de naturaleza, como que la naturaleza sea un principio libre, pues son primeras diferencias del principio activo. Todo agente natural, o es absolutamente primero, o determinado naturalmente *a priori*. Y ninguna de estas condiciones compete a la voluntad. La causación del entendimiento es natural, y la de la voluntad, aunque necesaria, es libre. Razón: la voluntad es la voluntad, y el entendimiento es el entendimiento. Además, supuesta tal división y sobre la base del modo de hablar del Filósofo y de San Agustín, puede decirse que la voluntad es siempre libre, porque no es determinada naturalmente ni por sí ni por otro, sino que, una vez dada la aprehensión del objeto, tiende deleitosa y electivamente al objeto, incluso cuando no puede no tender.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en contra y en pro.*—Consiguientemente, se inquiere sobre la voluntad. En primer lugar, sobre su acto en general. En segundo lugar, sobre la distinción de un acto intrínseco suyo de otro en especial [1]. En tercer lugar, sobre la distinción entre el acto intrínseco y el extrínseco [2].

2. La primera cuestión es: Si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden reconciliarse en el mismo sujeto respecto del mismo acto y objeto [3].

Se arguye que no:

La necesidad y la libertad repugnan, parece, mutuamente. Agustín escribe [4]: "Queda suficientemente comprobado que por ninguna otra cosa se hace la mente esclava de la concupiscencia sino por su propia voluntad." Inmediatamente añade: "Si tal movimiento (por el que convierte la voluntad del Creador a la criatura) se considera culpable..., no es natural, sino voluntario; es similar al movimiento por el que la piedra cae en que éste es propio de la piedra y aquél es propio del alma; es disimilar en que la piedra no tiene en su poder el cohibir el movimiento por el que cae, mientras el alma, si no lo quiere, no se mueve, de modo que, abandonadas las cosas superiores, elija las inferiores." Después continúa: "Por eso el movimiento de la piedra es natural, pero el del alma es voluntario." Y poco después de las pala-

QUAESTIO XVI

Utrum libertas voluntatis et necessitas naturalis possint se compati in eodem respectu eiusdem actus et obiecti

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Consequenter quaeritur de voluntate. Et primo, de actione eius in communi; secundo, in speciali de distinctione unius actus eius intrinseci ab alio actu; et tertio, de distinctione actus intrinseci ab extrinseco.

2. Prima quaestio est haec: Utrum libertas voluntatis et necessitas naturalis possint se compati in eodem respectu eiusdem actus et obiecti.

Et arguitur quod non:

Quia necessitas et libertas videntur repugnare, iuxta illud Augustini *De libero arbitrio*: "Satis, inquit, compertum est nulla ratione fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate". Et statim post: "Qui motus, si culpae deputetur, non est naturalis sed voluntarius; in eo quidem similis motui illi quo deorsum lapis fertur, quod sicut iste est proprius lapidis sic ille animi, sed in eo dissimilis quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo movetur deorsum; animus vero non sic". Et

[1] Cf. *infra*, *Quodl.* q.17.

[2] Cf. *infra*, *Quodl.* q.18.

[3] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.1 n.77-158 (II 59-108); IV d.49 q.9 y 10 (ed. Vivès XXI 316-383).

[4] August., *De lib. arbitrio* III c.1 n.2-3: PL 32,1271-1272.

bras del discípulo aprobadas por él, siguen estas otras [5]: "Si el movimiento por el que la voluntad se convierte a esto o a aquello no fuera voluntario y no estuviera plenamente en nuestro poder, el hombre no debería ser alabado..., ni culpado..., ni amonestado. Quienquiera que piense que el hombre no debe ser amonestado, debe ser exterminado del número de los hombres." De estos textos aparece suficientemente claro que hay contradicción en que haya movimiento natural y libre respecto de lo mismo.

3. Se arguye en contra de la posición precedente:

Agustín dice [6]: "Si debe llamarse necesario lo que no está en nuestro poder, lo que, aunque no lo queramos, tiene su efecto, como es necesaria la muerte, es manifiesto que nuestras voluntades, por las que se vive bien o mal, no están bajo tal necesidad." Continúa: "Pero, si se define la necesidad como aquella según la cual decimos que es necesario que algo sea así o se haga así, no sé por qué hemos de temer que nos prive de la libertad de la voluntad. Pues tampoco ponemos bajo necesidad la vida de Dios y su ciencia si decimos que es necesario que Dios siempre viva y preconozca todas las cosas." Después añade: "Cuando decimos: Es necesario que, cuando queremos, queramos con libre albedrío, decimos la verdad, y no por ello sometemos el libre albedrío a la necesidad que quita la libertad."

sequitur: "Ideo naturalis lapidis est ille motus, animi vero iste voluntarius". Haec verba Augustini, et paulo post verba discipuli ab Augustino quidem approbata, sequuntur ista: "Motus, quo voluntas convertitur, nisi esset voluntarius et in nostra penitus potestate, neque laudandus neque culpandus homo esset neque monendus; monendum autem hominem non esse quisquis existimat, de hominum numero exterminandus est". Ex istis satis patet quod repugnat naturalis motio et libera respectu eiusdem.

3. Contra:

V *De civitate Dei* 10: "Si necessitas, inquit, dicenda est quae non est in nostra potestate, sed etiam si nolumus efficit quod potest, ut est necessitas mortis, manifestum est voluntates notras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse". Et sequitur: "Si autem definiatur illa necessitas esse secundum quam dicimus necesse est ut ita sit aliquid aut ut ita fiat, nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis; neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse est Deum semper vivere et omnia praescire". Et post: "Cum dicimus: necesse est ut cum volumus libero velimus arbitrio, et verum dicimus, et non ideo liberum arbitrium necessitati subicimus quae adimit libertatem".

[5] Las palabras que siguen son, de hecho, del discípulo.

[6] AUGUST., *De civ. Dei* V c.10 n.1: PL 41 152

4. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión hay que ver tres puntos. Primero, si en algún acto de la voluntad hay necesidad. Segundo, si, además, hay libertad en la voluntad. Tercero, si a veces puede darse la necesidad natural con la libertad.

ARTICULO 1

Si hay necesidad en algún acto de la voluntad

5. *Hay necesidad simple, tanto en el acto por el que la voluntad divina se ama a sí misma como en el acto por el que espira el amor. Pruebas.*—Respecto del primer problema, respondo que hay necesidad simple, tanto en el acto por el que Dios se ama a sí mismo como en el acto por el que espira el amor procedente, es decir, el Espíritu Santo.

Ello es obvio. Dios es necesariamente feliz; luego ve y ama necesariamente el objeto beatífico.

Parejamente, el Espíritu Santo es Dios, y, por consiguiente, es sumamente necesario en el ser; y, como recibe el ser por procesión, el acto por el que procede es simplemente necesario.

6. Ambas conclusiones se prueban *propter quid* del modo siguiente:

La voluntad infinita se halla del modo más perfecto posible respecto del objeto perfectísimo. La voluntad divina es tal, es infinita. Luego se halla del modo perfectísimo en que puede ha-

[2] 4. *Ad quaestionem.*—Hic sunt tria videnda. Primo, an in aliquo actu voluntatis sit necessitas. Secundo, si cum hoc stet ibi libertas. Tertio, si quandoque cum libertate possit stare naturalis necessitas.

ARTICULUS I

An in aliquo actu voluntatis sit necessitas

5. *In actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter et hoc tam in actu diligendi se quam in actu spirandi amorem procedentem, quod probatur.*—De primo: Dico quod in actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter, et hoc tam in actu diligendi se quam in actu spirandi amorem procedentem, scilicet Spiritum sanctum.

Hoc sic patet: Quia Deus necessario est beatus; igitur necessario videt et etiam diligit obiectum beatificum.

Similiter, Spiritus sanctus est Deus, et per consequens summe necessarius in essendo; igitur cum accipiat esse procedendo, actus ille quo procedit est simpliciter necessarius.

6. Utraque autem conclusio probatur 'propter quid' sic:

Voluntas infinita ad obiectum perfectissimum se habet modo perfectissimo se habendi; voluntas divina est huiusmodi; igitur ad summum diligibile se habet modo perfectissimo quo possibile est aliquam voluntatem

llarse respecto del sumo diligible. Pero no se hallaría perfectísimamente si no lo amara necesariamente y con acto adecuado y si no espirara necesariamente su amor adecuado. Si alguna de estas dos condiciones fallara, podría concebirse sin contradicción que alguna voluntad se hallara de modo más perfecto respecto de su objeto. Tal modo más perfecto concebible no incluye contradicción; no hay contradicción en que la voluntad infinita tenga un acto infinito y, por consiguiente, un acto necesario necesariamente elicitado respecto de un objeto infinito. Si pudiera no tenerlo, podría carecer de la perfección suma.

7. Parejamente, si, como lo creemos, el amor adecuado del objeto es espirable, el ser principio de su espiración compete máximamente a la voluntad infinita.

8. *Pruebas de otros.*—Pruebas que algunos aducen en apoyo de esta conclusión[7]. Estas pruebas concluirían también de toda voluntad en relación a tal objeto visto claramente o aprehendido —como lo aprehendemos ahora— en universal.

9. Primera prueba: La voluntad quiere necesariamente lo que incluye todo bien, no puede no querer un objeto que no incluya malicia alguna ni carece de bien alguno. Ahora bien, el fin último es tal.

10. Segunda prueba, basada en las palabras del Filósofo[8]: "Como es el principio en lo especulativo, es el fin en lo opera-

se habere ad ipsum; sed hoc non esset nisi ipsum necessario et actu adaequato diligeret, et etiam amorem eius adaequatum spiraret, quia si aliquod istorum deficeret, posset sine contradictione intelligi aliquam voluntatem perfectiori modo se habere ad obiectum, quia ille modus posset intelligi perfectior; et ille modus non includit contradictionem, quia non est contradictio quod voluntas infinita habeat actum infinitum circa obiectum infinitum, et per consequens actum necessarium, et etiam necessario, quia si posset non habere talem actum circa tale obiectum, posset carere summa perfectione.

7. Similiter, si amor adaequatus obiecti est spirabilis, ut credimus, maxime competit voluntati infinitae esse principium spirandi illum.

[3] 8. *Probationes aliorum.*—Ad hanc conclusionem ponuntur quaedam probationes quae etiam concludunt de omni voluntate respectu illius obiecti, sive clare visi, sive in universali apprehensi sicut modo ipsum apprehendimus.

9. Prima probatio talis est: Voluntas necessario vult illud in quo est ratio omnis boni, quia non potest obiectum aliquod non velle in quo non est malitia aliqua nec aliquis defectus boni; finis autem ultimus est huiusmodi.

10. Secunda probatio habetur ex dicto Philosophi II *Physicorum*: "Sicut principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus". Et VII

[7] Henricus Gand., *Quodl.* III q.17 ad arg. princ. (f.79A); IV q.11 in corp. (f.102R); XII q.26 in corp. (f.503F); Thomas, *Summa theol.* I-II q.10 a.2 (II 57-58).

[8] Aristot., *Physic.* II c.9 (200a15-16).

ble." En la *Etica*[9] escribe también: "En las acciones, aquello por cuyo amor se actúa es el principio, como en las matemáticas lo son las suposiciones." Ahora bien, el entendimiento asiente necesariamente a los principios del orden especulativo. Luego la voluntad asiente necesariamente al último fin en el orden práctico.

11. Tercera prueba: La voluntad quiere necesariamente aquello por cuya participación quiere todo lo que quiere. El último fin es tal. Luego lo quiere necesariamente.

Prueba de la mayor: Todo lo variable se reduce a lo invariable, y, por lo tanto, la variedad de los actos acerca de las cosas ordenadas al fin preexige un acto invariable, preexige sobre todo un acto invariable acerca del objeto por cuya participación otros objetos terminan un acto.

La menor se prueba por el texto de *De Trinitate*[10]: "Toma esto, toma aquello, ve el mismo bien si puedes, y así verás a Dios, no un bien con otro bien, sino el bien de todo."

12. *Estas razones no concluyen necesariamente de toda voluntad.*—No parece que estas razones concluyen necesariamente de toda voluntad en general. Tampoco parecen necesarias en sí.

Lo primero, que no concluyen necesariamente de toda voluntad, se prueba: Cuando hay dos naturalezas absolutas y esencialmente ordenadas, la primera, parece, puede darse sin contradicción sin la posterior[11]. Ahora bien, cualquiera de estas tres enti-

Ethicorum: "In actionibus, quod cuius gratia est principium, quemadmodum in mathematicis suppositiones". Nunc autem, intellectus assentit necessario principiis in speculabilibus; igitur voluntas necessario assentit ultimo fini in agibilibus.

11. Tertia probatio talis est: Voluntas necessario vult illud cuius participatione vult quidquid vult; ultimus finis est huiusmodi; igitur etc.

Probatio maioris: Omne variabile reducitur ad aliquid invariabile, et ita varietas actuum circa ea quae sunt ad finem praeexigit actum invariabilem, et per consequens maxime circa illud cuius participatione alia obiecta terminant actum.

Minor probatur per illud VIII *De Trinitate* 3: "Tolle hoc, tolle illud, vide ipsum bonum si potes, et ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed omnis boni bonum".

12. *Istae probationes non videntur probare conclusionem necessariam de quacumque voluntate.*—Istae rationes non videntur probare conclusionem necessariam de quacumque voluntate in communi, nec etiam videntur in se necessariae.

Primum probatur: Quia quando sunt duae naturae absolutae et essentialiter ordinatae, prior sine contradictione videtur posse esse sine posteriori; nunc autem, istorum trium quae sunt: obiectum diligibile et

[9] ARISTOT., *Ethica ad Nic.* VII c.9 (1151a16-17).
[10] AUGUST., *De Trin.* VIII c.3 n.4: PL 42,949; cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.1 n.83-85 (II 62-63).
[11] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.12 q.2 n.3 (ed. Vivès XII 576).

dades, el objeto amable, la aprehensión o visión del objeto en el entendimiento creado y la voluntad creada, es absoluta y anterior naturalmente a la dilección del objeto por la voluntad creada. Por lo tanto, el que cualquiera de ellas, más, el que todas ellas puedan ser sin el acto de dilección, no incluye contradicción. Ni, por consiguiente, es su contrario simplemente necesario en el sentido en que se dice necesario aquello cuyo opuesto incluye contradicción.

13. Aquí se objeta: La mayor es verdadera cuando uno de los absolutos no depende del otro ni ambos dependen de un tercero. Pero, en el caso, la visión y la fruición dependen de un tercero, es decir, del objeto.

Respuesta: Dios puede causar inmediatamente cualquier absoluto, y, sin embargo, si lo causa por una causa media, puede causarlo no necesariamente. Puede causarlo no necesariamente, porque la causa media no le necesita a causar el efecto de ella. Luego, aunque ambos, la causa media y el efecto, fueren causados por una causa común, el segundo, el efecto, no sólo sería causado contingentemente, sino que, incluso puesta la primera, la causa media, sería causado contingentemente.

14. Además, la potencia que actúa necesariamente acerca del objeto continúa necesariamente en cuanto puede tal acto. Pero la voluntad, al menos la voluntad del viador, no continúa necesariamente, en cuanto puede, el acto acerca del fin aprehendido en general. Luego no actúa necesariamente respecto de él [12].

ipsa apprehensio vel visio illius obiecti in intellectu creato et etiam ipsa voluntas creata, quodcumque est absolutum et prius naturaliter actu diligendi illud obiectum, et hoc loquendo de dilectione in voluntate creata; igitur, quodcumque illorum possit esse, imo quod omnia illa possint esse sine actu illo dilectionis, non includit contradictionem, nec per consequens oppositum est simpliciter necessarium, quomodo illud dicitur necessarium cuius oppositum includit contradictionem.

[4] 13. Hic dicitur quod maior est vera de illis absolutis, quorum unum non dependet ab alio, nec ambo a tertio; in proposito autem visio et fruitio dependent ab eodem tertio, scilicet obiecto.

Contra hoc: Quodcumque absolutum Deus potest immediate causare, et tamen non necessario, si causat illud per causam mediam; potest non necessario causare, quia illa causa media non necessitat ipsum ad causandum effectum illius causae mediae; igitur licet ambo ista causentur a causa communi, tamen secundum, non solum contingenter causabitur, sed etiam posito primo adhuc contingenter causabitur.

14. Praeterea, potentia quae necessario agit circa obiectum, necessario continuat actum illum, quantum potest; voluntas autem, saltem viatoris, non necessario continuat actum circa finem in universali apprehensum, quantum posset continuare; igitur non necessario agit circa illum.

[12] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.42 q.4 n.5 (ed. Vivès XIII 454); I d.1 n.93ss (II 67ss).

15. La mayor parece clara del ejemplo del apetito sensitivo. Parece que puede ser probada también por razón: Lo que es la razón intrínseca de la acción necesaria de la potencia será también la razón de la permanencia y continuación de la acción, en cuanto depende de la potencia.

16. Prueba de la menor: Aunque la voluntad del viador tiene el poder de continuar el acto del entendimiento que considera el fin, de hecho no lo continúa, sino que torna al entendimiento a la consideración de otro objeto, o al menos no evita que otro objeto ocurrente impida tal consideración. Ahora bien, cuando el entendimiento no continúa considerando el objeto, no continúa el acto de la voluntad acerca de dicho objeto, y cuando el entendimiento continúa considerando el objeto, continúa el acto de la voluntad.

17. Prueba de la misma menor por el texto de las *Retractaciones* [13]: "Nada se halla tanto en el poder de la voluntad como la voluntad misma." Estas palabras no se refieren al ser de la voluntad, sino a su operación. Ahora bien, está en el poder de la voluntad el que, por su imperio, otra potencia tenga o no tenga acto, como el que el entendimiento no considere o al menos no considere el objeto sin cuya consideración la voluntad puede aún elicitar el acto de imperio. Luego está en el poder de la voluntad el que ella no elicite el acto acerca de tal objeto determinado.

Esto no lo entiendo en el sentido de que ella pueda voluntariamente suspender todo acto suyo, sino en el sentido de que

15. Maior patet exemplo de appetitu sensitivo; et videtur posse probari per rationem, quia illud quod est intrinseca ratio ipsius potentiae necessario agendi, erit etiam ratio semper necessario agendi, quantum est ex parte potentiae, et ita continuandi, quantum ipsa potentia potest continuare.

16. Minor probatur: Quia voluntas viatoris posset quandoque continuare actum intellectus, quo considerat finem, quando non continuat, sed vel convertit intelligentiam ad considerationem alicuius alterius, vel saltem non impedit quin obiectum aliud occurrens impediat illam considerationem; illa autem consideratione non continuata, non continuatur circa illud obiectum actio voluntatis, et continuata illa continuaretur ista.

17. Probatio eiusdem minoris per illud I *Retractationum*, 9 et 22: "Nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas". Quod non intelligitur quantum ad esse illius voluntatis, sed quantum ad agere eius. Nunc autem, in potestate voluntatis est quod per eius imperium alia potentia habeat actum vel non habeat, sicut quod intellectus non considerat saltem illud obiectum, sine cuius consideratione potest voluntas habere actum imperandi; igitur in potestate voluntatis est quod ipsamet non habeat actum circa illud obiectum determinatum.

Hoc non intelligo sic quod ipsa possit voluntarie suspendere omnem actum suum, sed voluntarie potest non velle illud obiectum, sed habet tunc

[13] Augustin., *Retract.* I c.9 [8] n.3 y c.22 [21] n.4: PL 32,596.620.

puede voluntariamente no querer tal objeto y tener otro querer, es decir, un querer reflejo sobre su acto, éste: 'Quiero ahora no elicitar el acto respecto de tal objeto'. Acontece algo similar en el entendimiento y la voluntad en cuanto que la voluntad no puede suspender la intelección que es necesaria para la volición por la que suspende dicha intelección, pero puede suspender cualquiera otra intelección. Así no puede suspender ahora toda volición, pues no suspende la volición por la que suspende voluntariamente; pero puede suspender toda otra volición no requerida necesariamente para la suspensión.

18. Además, la necesidad de actuar deriva del principio *per se* de la acción. Si éste no actúa necesariamente, tampoco actúa necesariamente por su virtud el ser que de él deriva. Ahora bien, el receptivo se halla por sí en potencia de contradicción. Por consiguiente, si, según tú, es el objeto la razón de la necesidad del querer —pues afirmas que toda voluntad comparada (relacionada) al objeto lo quiere necesariamente [14], aunque ninguna voluntad quiere necesariamente cualquier objeto—, síguese, parece, que es el objeto el factor activo principal de la volición, lo que, sin embargo, no concedes [15].

19. *Estas razones no son necesarias en sí.*—Lo segundo, es decir, que tales pruebas no son necesarias [16], aparece manifiesto si discurrimos por ellas.

aliud velle, scilicet reflexum super suum actum; istud scilicet, 'volo modo non elicere actum circa illud obiectum'. Et hoc bene potest ex se, alioquin non posset omnem actum suspendere post deliberationem; et est simile de actu intellectus et voluntatis, quoad hoc quod non potest suspendere illam intellectionem, quae necessaria est ad volitionem illam per quam suspendit illam intellectionem, sed potest quamcumque aliam suspendere. Sic non potest pro nunc suspendere omnem volitionem, quia non illam qua voluntarie suspendit, sed potest suspendere quamcumque aliam ad hoc non necessario requisitam.

18. Praeterea, necessitas agendi est ab illo quod est principium per se agendi, quia si illud non necessario se habet ad agere, nec aliquid per illud necessario agit; passum autem secundum se est in potentia contradictionis; si igitur, per te, obiectum sit ratio necessitatis in volendo, quia ponis quod quaecumque voluntas comparata ad ipsum obiectum necessario vult ipsum, nulla autem voluntas vult necessario quodcumque obiectum, tunc videtur sequi quod obiectum sit principale activum respectu volitionis, quod tamen sic arguens non concedit.

[5] 19. *Istae probationes non videntur in se necessariae.*—Secundum, scilicet quod illae probationes non sunt necessariae, patet discurrendo per eas.

[14] Cf. *supra* n.9-11.

[15] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.1 n.93-96.134-137 (II 67-74.90-93).

[16] Cf. *supra* n.12.

En cuanto a la primera [17], se niega su mayor: Aunque en algún objeto se da toda la perfección, sin embargo, para la necesidad del acto se requiere que la potencia tienda necesariamente a él. Sea lo que fuere de la voluntad creada bienaventurada y de su perfección sobrenatural, por la que tiende a tal objeto, con todo, se diría que la voluntad del viador tiende sólo contingentemente a él, incluso cuando lo aprehende en su universalidad. Pues esta aprehensión no determina a la voluntad a quererlo necesariamente ni, puesta la aprehensión, se determina necesariamente la voluntad ni continúa necesariamente queriéndolo, como se ha dicho en la segunda razón [18].

20. Sin embargo, puede concederse que la voluntad no puede apartarse o no querer el objeto en el que no aparece ninguna malicia ni carencia de bien. Pues, como es el bien el objeto de su volición, el mal o la carencia de bien (que se reputa por mal) es el objeto de su nolición. No se sigue ulteriormente: 'No puede no querer esto, luego lo quiere necesariamente'. Como se dijo arriba al exponer el texto de las *Retractaciones* [19], puede suceder que ni quiera ni no quiera tal objeto [20].

21. Puede argüirse en contra: Si no puede no querer un objeto determinado, ello se debe a que contiene en sí algo a que repugna el no querer. Ahora bien, la repugnancia sólo puede consistir en que quiera en acto el objeto. Luego tal querer existe ne-

Ad primam, negatur maior: Quantumcumque in obiecto aliquo sit perfectio tota obiecti, tamen ad necessitatem actus requiritur quod potentia necessario tendat in illud obiectum; et quidquid sit de voluntate creata beata, et de perfectione eius supernaturali qua tendit in obiectum illud, tamen diceretur quod voluntas viatoris simpliciter contingenter tendit in illud, etiam quando est in universali apprehensum, quia illa apprehensio non est ratio determinandi voluntatem ad necessario volendum illud; nec ipsa voluntas necessario se determinat illo posito, sicut nec necessario continuat illud positum, ut actum est in secunda ratione.

20. Tamen ista posset concedi, quod voluntas non potest resilire ab obiecto sive nolle obiectum in quo non ostenditur aliqua ratio mali nec aliquis defectus boni, quia sicut bonum est obiectum huius actus qui est velle, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est obiectum huius actus qui est nolle; et non sequitur ultra, 'non potest nolle hoc, igitur necessario vult hoc', quia potest hoc obiectum neque nolle neque velle, ut actum est supra, pertractando illam auctoritatem I *Retractationum*.

21. Contra hoc potest argui: si non potest nolle hoc obiectum, hoc ideo est quia habet in se aliquid cui repugnat illud nolle; tale autem repugnans non potest esse nisi actu velle illud obiectum; igitur illud

[17] Cf. *supra* n.9.

[18] Cf. *supra* n.14.16-17.

[19] Cf. *supra* n.17 nota 13.

[20] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.1 n.149-151 (II 100-103); IV d.49 q.10 n.4-10 (ed. Vivès XXI 330-333); d.50 q.2 n.14-16 (ibid., 540-542); II d.6 q.2 n.13 (ed. Vivès XII 359); d.43 q.2 (ed. Vivès XIII 490-494).

cesariamente en él. Prueba de la mayor: Si uno de los incompatibles repugna en un ser, el otro existe necesariamente en él. Prueba de la menor: Ninguna inclinación habitual o aptitudinal a querer repugna al no-querer actual; con un acto podría coexistir la posibilidad o la aptitud al acto opuesto.

Aquí cabe decir que lo que repugna al acto de no querer el fin es la potencia misma de la voluntad. Esta sólo puede tener un acto de querer respecto de un objeto querible, o un acto de no-querer respecto de un objeto no querible; no es posible que se dé otro querer o no querer. Pero el fin no tiene razón de no querible, no contiene mal ni defecto de bien. Por esta razón, la expresión —'no querer el fin'— incluye contradicción, como el ver un sonido. Así dice Agustín[21]: 'De tal manera queremos ser felices, que no sólo no queremos ser miserables, pero ni podemos quererlo." Por lo tanto, como el tender a la miseria repugna al acto de querer, así el tender a la felicidad repugna, parece, al acto de no querer y acaso le repugna más; la miseria no carece de toda razón de querible, como la bienaventuranza carece de toda razón de no querible.

22. Respuesta a la segunda prueba[22]: El símil del Filósofo respecto del fin y del principio debe entenderse en relación al orden de los objetos inteligibles y de los objetos queribles entre sí y en relación a su orden respecto de las potencias que tienden ordenadamente a ellos.

necessario sibi inest. Maior probatur: Quia si unum incompossibilium repugnat, alterum necessario inest. Minor probatur: Quia nulla inclinatio ad volendum habitualis vel aptitudinalis repugnat illi nolle actuali, quia cum uno actu posset stare possibilitas vel aptitudo ad oppositum actum.

Hic potest dici quod illud repugnans actui nolendi finem est ipsamet potentia voluntatis, quia ipsa non potest habere velle nisi respectu obiecti volibilis, vel nolle nisi respectu obiecti nolibilis, quia nullum aliud velle vel nolle est possibile fieri; finis autem non habet rationem nolibilis, quia nec malitiam, nec defectum boni; unde hoc quod est 'nolle finem', includit contradictionem, sicut videre sonum, sicut vult Augustinus in *Enchiridion* 14: "Sic enim beati esse volumus, ut miseri esse non solum nolimus, sed nequaquam velle possimus". Sicut igitur repugnat ipsi actui volendi tendere in miseriam, ita videtur repugnare actui nolendi tendere in beatitudinem, vel forte et magis, quia non ita caret miseria omni ratione volibilis, sicut beatitudo ratione nolibilis.

[6] 22. Ad secundam probationem: Illud simile Philosophi de fine et principio debet intelligi quoad duo, scilicet quoad ordinem obiectorum intelligibilium et obiectorum volibilium inter se, et etiam quoad ordinem quem habent respectu potentiarum ordinate tendentium in ipsa.

[21] Augustin., *Enchirid.* c.105 n.28: PL 40,281.

[22] Cf. *supra* n.10.

Lo primero lo entiende de este modo. Cual es el orden de la verdad entre el principio y la conclusión, que posee verdad participada del principio, tal es el orden de la bondad o la apetibilidad entre el fin y el ser que tiende a él, pues el ser que tiende al fin tiene bondad participada de él. De ello se sigue el segundo orden; es decir, como el entendimiento, que tiende ordenamente a las verdades, asiente a la conclusión en virtud del principio, así la voluntad, que tiende ordenamente a lo que se dirige al fin, tiende a él en virtud del fin.

Sin embargo, si comparamos los objetos a las potencias del entendimiento y de la voluntad como absolutamente operativas, el caso no es similar en ambas potencias. De lo contrario, la voluntad sólo podría querer lo que tiende al fin usándolo, es decir, queriéndolo por el fin. Agustín, sin embargo, dice[23]: "Hay perversidad de la voluntad en usar de lo que debe fruirse y en fruir de lo que debe usarse." Es decir, la voluntad puede fruir del objeto del que debe usar; el entendimiento, en cambio, no puede entender una verdad demostrable como un principio, es decir, como evidente de sus términos.

La razón de la diferencia es que el entendimiento es movido necesariamente por el objeto natural, mientras la voluntad se mueve libremente. Es claro también en otros casos que la necesidad no es similar en el entendimiento y en la voluntad. La conclusión se conoce necesariamente por el principio, mientras lo que tiende al fin no se apetece necesariamente por la bondad del fin[24].

Intelligo sic primum: Quod sicut est ordo in veritate inter principium et conclusionem, quae habet veritatem participatam a principio, sic est ordo inter finem et ens ad finem in bonitate sive appetibilitate, quia ens ad finem habet bonitatem participatam respectu finis. Et ex hoc sequitur secundum, scilicet quod sicut intellectus ordinate tendens in illa vera propter principium assentit conclusioni, sic voluntas ordinate tendens in illud quod est ad finem tendit in ipsum propter finem.

Sed non est simile hinc inde comparando illa ad potentias istas, ut absolute operantes, quia tunc non posset aliqua voluntas velle illud quod est ad finem, nisi utendo, scilicet volendo ipsum propter finem; cum tamen dicit Augustinus 83 *Quaestionum* quaest. 30, quod: "Perversitas voluntatis est in utendo fruendis, et fruendo utendis". Ex quo habetur quod voluntas potest obiecto utendo frui; non sic autem potest intellectus verum scilibile intelligere tanquam principium, scilicet tanquam evidens ex terminis.

Et ratio differentiae est quia intellectus movetur ab obiecto naturali necessitate; voluntas autem libere se movet. Patet etiam in aliis quod non est similis necessitas hinc inde, quia per principium necessario scitur conclusio, non sic per bonitatem finis necessario appetitur illud quod est ad finem.

[23] AUGUST., *De diversis quaest.* 83 q.30: PL 40,19.
[24] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.1 n.147 (II 97-98).

23. En cuanto a la tercera prueba [25], puede negarse simplemente la mayor: Si la voluntad no quiere nada necesariamente, no debe querer necesariamente el objeto por cuya razón quiere otras cosas; basta que lo quiera contingentemente para querer las otras cosas del modo que las quiere [26].

24. Cabe responder de otro modo que la mayor puede tener dos sentidos. Uno de los sentidos es: Si la voluntad quiere otras cosas que participan del objeto querido como participaciones de él, quiere más o quiere antes tal objeto. El otro sentido es éste: Si la voluntad quiere otras cosas que participan en la entidad de un objeto —y son, por lo tanto, bienes por su participación en él— quiere más tal objeto.

El primer sentido parece ser verdadero, pero no el segundo. Aunque el color que veo participa su entidad del primer ente y su visibilidad del primer visible, la visión del color no requiere que sea visto primero el primer ente o el primer visible, pues el color no es visto por su participación del primer visible como visto, sino como ente o visible. La menor [27] sólo es verdadera en este segundo sentido, y la prueba aducida [28] sólo prueba que el objeto es bueno o querible por participación del primer querible, no que sea querido "precisamente" por su participación del primero como querido.

25. *Conclusión del artículo.*—Por lo tanto, respecto de este artículo digo que, sea lo que fuere de la voluntad creada bienaventurada, es decir, sea o no necesitada a querer el fin último

23. Ad tertiam probationem: Maior potest simpliciter negari, quia si voluntas nihil necessario vult, non oportet quod illud ratione cuius vult alia necessario velit, sed quod illud contingenter velit sufficit ad volendum alia eo modo quo vult ea.

24. Aliter, potest dici quod maior potest habere duplicem intellectum: unum talem, illud cuius participatione vult alia tanquam participatione obiecti voliti illud magis vel prius vult; alium talem, cuius participatione in entitate vult alia quae participant entitatem illud prius vult.

Primus intellectus videtur esse verus, sed non secundus; quia etsi color, quem video, participet entitatem suam a primo ente et visibilitatem a primo visibili, non tamen color visus requirit primum ens vel primum visibile prius videri, quia non videtur participatione eius ut visi, sed ut entis vel visibilis; et tantum in isto secundo intellectu est minor vera, sicut et illa probatio adducta tantum probat quod illud sit bonum vel volibile participatione primi volibilis, non autem quod hoc praecise sit volitum participatione illius primi ut voliti.

[7] 25. *Conclusio de isto articulo.*—De isto igitur articulo, quidquid sit de voluntate creata beata utrum scilicet per aliquid supernaturale

[25] Cf. *supra* n.11.

[26] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.1 n.148 (II 98-99).

[27] Cf. *supra* n.11.

[28] Cf. ibid.

por algo sobrenatural, puede decirse, probablemente al menos, que no toda voluntad creada es necesitada por su naturaleza a querer el fin, no sólo absolutamente —lo que es manifiesto—, pero tampoco puesta la aprehensión oscura del objeto, como la que ahora poseemos.

26. En cuanto a la voluntad divina, es cierto al menos que es necesitada simplemente a querer la bondad propia.

27. A la pregunta de si quiere necesariamente otro objeto distinto de su bondad, puede responderse que, excluida la necesidad de coacción —de la que no se trata—, por necesidad puede entenderse la necesidad de la inmutabilidad, que excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que se da, y la necesidad de inevitabilidad omnímoda o de determinación, que no sólo excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que de hecho se da, sino que excluye totalmente que lo opuesto pueda darse.

28. Hablando sólo de la primera necesidad, Dios quiere necesariamente todo lo que quiere. No puede suceder lo opuesto a lo que se da ni de parte del acto ni de parte del objeto; tal objeto no podría darse sin alguna mutación en Dios [29]; que el objeto sea querido no pone nada fuera de Dios, y no puede convertirse de no querido en querido, o viceversa, sin que haya mutación en alguien. No hay tránsito de lo contradictorio a lo contradictorio si no cambia algún otro ser; de lo contrario, no habría razón de por qué tal contradictorio sería más verdadero ahora que antes y de por qué el otro sería falso.

necessitetur ad volendum ultimum finem vel non, saltem probabiliter potest dici quod non omnis voluntas creata necessitatur ex natura sua ad volendum finem, non solum absolute, quod manifestum est, sed nec posita apprehensione obscura illius obiecti, sicut modo apprehendimus.

26. Hoc saltem certum videtur quod voluntas divina necessitatur simpliciter ad volendum bonitatem propriam.

27. Et si quaeratur an necessario velit aliquod aliud obiectum ab eo, posset dici quod, exclusa necessitate coactionis, de qua non est sermo, potest intelligi una necessitas immutabilitatis, quae excludit posse oppositum succedere ei quod inest; alia est necessitas omnimodae inevitabilitatis sive determinationis, quae non solum excludit oppositum posse succedere isti, sed omnino excludit ipsum posse inesse.

28. Loquendo de sola prima necessitate, Deus necessario vult quidquid vult, quia non potest succedere oppositum ei quod inest, neque ex parte actus neque obiecti, quia hoc non posset esse sine aliqua mutatione in Deo; cum obiectum esse volitum non ponat aliquid extra ipsum Deum, et non potest de non volito fieri volitum, vel e converso, quin sit mutatio in aliquo. Non enim est transitus a contradictorio in contradictorium nullo aliter se habente, quia tunc non esset ratio quare illud contradictorium magis esset verum modo quam prius, et quare illud falsum.

[29] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.8 n.294-301 (IV 322-326).

29. Pero respecto de la segunda necesidad puede decirse que, aunque la voluntad divina tiene necesariamente el acto de complacencia respecto de todo lo inteligible en cuanto muestra alguna participación de su bondad propia, con todo no quiere necesariamente todo lo creado con volición eficaz o con volición que lo determina a la existencia, sino que quiere contingentemente que la criatura sea y la causa contingentemente. Si quisiera necesariamente, con esta segunda necesidad, que la criatura fuera, la causaría también necesariamente, con necesidad de inevitabilidad, al menos cuando quiere que ella sea.

ARTICULO II

Si hay libertad con necesidad en la voluntad

30. *En la voluntad se da libertad con necesidad.*—En cuanto al segundo artículo principal[30], afirmo que en la voluntad se da la libertad con la necesidad de querer.

Se prueba, primero, por las autoridades.

Agustín dice[31]: "Convenía que primeramente el hombre fuera hecho de tal manera, que pudiera querer el bien y el mal; y no gratuitamente si quería bien, ni impunemente si quería mal"; es decir, en aquel estado primero se merece y desmerece. Sigue: "Pero después será de tal manera que no podrá querer mal ni por ello carecerá de libre albedrío. Pues el albedrío, que

29. Sed de secunda necessitate potest dici quod, licet necessario voluntas divina habeat actum complacentiae respectu cuiuscumque intelligibilis, inquantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae, tamen non necessario vult quodcumque creatum volitione efficaci sive determinativa illius ad exsistendum; imo sic vult contingenter creaturam fore, sicut contingenter eam causat, quia si necessario hac secunda necessitate vellet eam fore, necessario etiam necessitate inevitabilitatis eam causaret, saltem pro tunc pro quando vult eam fore.

ARTICULUS II

An cum necessitate ad volendum stet libertas in voluntate

[8] 30. *Cum necessitate ad volendum stat libertas in voluntate.*—De secundo articulo principali, dico quod cum necessitate ad volendum stat libertas in voluntate.

Hoc probatur, primo, per auctoritates.

Prima est Augustini in *Enchiridion,* quae dicta est supra: "Sic enim oportebat prius fieri hominem, et ut bene posset velle et male; nec gratis vel frustra, si bene; nec impune, si male". Hoc est, in statu illo primo, meretur vel demeretur. Et sequitur: "Postea vero sic erit, ut male velle

[30] Cf. *supra* n.4.
[31] AUGUST., *Enchirid.* c.105 n.28: PL 40,281.

de ningún modo podrá servir al pecado, será mucho más libre." Añade como prueba: "Ni ha de culparse la voluntad diciendo: O no hay voluntad, o no debe decirse libre la voluntad por la que de tal modo queremos ser felices, que no sólo no queramos ser miserables, pero ni podamos en absoluto quererlo. Luego, como nuestra alma, incluso ahora, no quiere la infelicidad, entonces nunca querrá la iniquidad."

Anselmo dice por su parte[32]: "El que de tal manera posee lo que es decente y conveniente que no pueda perderlo es más libre que el que lo posee de modo que pueda perderlo". De ello concluye: "Pues es más libre la voluntad que no puede declinar de la rectitud."

31. Se prueba, segundo, por razón.

En primer lugar, por una razón *quia*: Del artículo precedente sabemos que la voluntad divina quiere necesariamente su bondad y es, sin embargo, libre al quererla. Luego se da necesidad con libertad en ella. Prueba de la menor: La potencia que opera acerca de un objeto, no absolutamente, sino en orden a otro objeto, es operativa respecto de ambos sujetos, como arguye el Filósofo[33]: "La potencia por la que conocemos la diferencia de un objeto de otro es apta por naturaleza para conocer ambos objetos en sí." Y lo ilustra con el sentido común o central. Ahora bien, la voluntad divina refiere al fin otros objetos que son diligibles por él. Por lo tanto, la voluntad divina, bajo la misma razón de potencia,

non possit, nec ideo libero carebit arbitrio, multo quippe liberius erit arbitrium quod omnino non poterit servire peccato". Et subdit quasi pro probatione: "Neque culpanda est voluntas: aut voluntas non est, aut libera dicenda non est; quia beati sic esse volumus ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus; sicut enim anima nostra nunc habet nolle infelicitatem, ita tunc nolle iniquitatem semper habitura est".

Item, Anselmus, *De libero arbitrio* cap.1: "Qui sic habet quod decet et expedit, ut hoc amittere nequeat, liberior est quam ille qui sic habet hoc ipsum ut possit perdere". Et ex hoc concludit: "Liberior igitur est voluntas quae a rectitudine declinare nequit".

31. Idem probatur per rationem.

Et primo, 'quia': Nam ex praecedente articulo habetur quod voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo eam est libera; igitur etc. Probatio minoris: Quia potentia operans circa unum obiectum, non absolute sed in ordine ad aliud, eadem est operativa circa utrumque obiectum, sicut arguit Philosophus in II *De Anima* quod illa potentia, qua cognoscimus differentiam unius obiecti ab alio obiecto, ipsa nata est cognoscere utrumque obiectum in se, sicut ipse arguit ibi de sensu communi; nunc autem, voluntas ipsa divina refert ad finem alia obiecta quae sunt volibilia propter finem; igitur ipsa sub eadem ratione potentiae

[32] Anselmus, *De libero arbitr.* c.1: PL 158,491.

[33] Aristot., *De anima* II c.4 (415b15-21).

es operativa respecto de ambos objetos. Pero respecto de los objetos que tienden al fin obra libremente. Ello es obvio, los quiere contingentemente, y la contingencia en la acción se reduce al principio que no es activo naturalmente, sino libremente. Luego la voluntad divina quiere su bondad propia como potencia libre.

32. En segundo lugar, se prueba la misma conclusión *propter quid* por dos razones:

La acción acerca del fin último es perfectísima. Pero la libertad es de su perfección. Luego la necesidad no quita, sino que más bien pone lo que es de perfección, o sea, la libertad en la acción acerca del fin último.

La condición intrínseca de la potencia, absolutamente o en orden al acto perfecto, no repugna a la perfección de la operación. Pero la libertad es condición intrínseca de la voluntad, absolutamente o en orden al acto de querer. Luego la libertad puede coexistir con la condición perfecta posible en la operación. Esta condición es la necesidad, especialmente donde es posible. Es siempre posible donde ninguno de los extremos requiere contingencia en la operación media. Es lo que sucede en el caso, como quedó probado en el artículo precedente.

33. *Cómo se da la libertad con la necesidad.*—Si preguntas cómo se da la libertad con la necesidad, respondo: Según el Filósofo [34], no hay que buscar la razón de aquello de que no hay razón: "pues no hay demostración del principio de la demostra-

est operativa circa utrumque. Sed circa illud quod est ad finem libere operatur; patet, quia contingenter vult illa, et contingentia in agendo reducitur ad principium non naturaliter activum sed libere; igitur ipsa sub ratione potentiae liberae vult bonitatem suam.

32. Praeterea, secundo, probatur idem 'propter quid'.

Et primo sic: Actio circa finem ultimum est actio perfectissima, et in tali actione libertas in agendo est perfectionis; igitur necessitas in ea non tollit sed magis ponit illud quod est perfectionis, cuiusmodi est libertas.

Praeterea, conditio intrinseca ipsius potentiae vel absolute vel in ordine ad actum perfectum, non repugnat perfectioni in operando; nunc autem libertas, vel est conditio intrinseca voluntatis absolute, vel in ordine ad actum volendi; igitur ipsa libertas potest stare cum conditione perfecta possibili in operando; talis conditio est necessitas, specialiter ubi ipsa est possibilis; est enim semper possibilis, ubi neutrum extremum requirit contingentiam in operatione, quae est media inter extrema; sic est in proposito, sicut probatum est in praecedenti articulo.

33. *Quomodo stat libertas cum necessitate.*—Si quaeras quomodo stat libertas cum necessitate, [9] respondeo: Secundum Philosophum IV *Metaphysicae*, non est quaerenda ratio eorum quorum non est ratio: "Demonstrationis enim principii non est demonstratio". Ita dico hic quod,

[34] ARISTOT., *Metaph.* IV c.6 (1011a12-13).

ción". Otro tanto digo al caso: Como la proposición: 'la voluntad divina quiere la bondad divina y es inmediata y necesaria', no hay otra razón de ello excepto que la voluntad divina es voluntad divina y la bondad divina es bondad divina; a no ser que añadamos en general esta breve razón: La voluntad infinita actúa necesariamente acerca del objeto infinito, porque ello es de perfección; no actúa necesariamente acerca del objeto finito; porque ello es de imperfección. Es de imperfección el ser determinado necesariamente a lo posterior, y es de perfección requerida el ser determinado necesariamente a lo anterior y es de perfección concomitante el ser determinado necesariamente a lo simultáneo en naturaleza [35].

34. Confirmación: La división en principio natural y principio libre no es la misma que la división en principio necesariamente activo y en principio contingentemente activo. Por lo tanto, un principio natural puede ser impedido de actuar contingentemente. Luego, por igual razón, es posible que un principio libre —y permaneciendo la libertad— actúe necesariamente [36].

sicut ista est immediata et necessaria, 'voluntas divina vult bonitatem divinam', nec est alia ratio nisi quia haec est talis voluntas et illa talis bonitas, sic voluntas divina contingenter vult bonitatem seu exsistentiam alterius, et hoc, quia est talis voluntas et illud est tale bonum; nisi addamus generaliter unum breve, quod voluntas infinita necessario habet actum circa obiectum infinitum, quia hoc est perfectionis et pari ratione non necessario habet actum circa obiectum finitum, quia hoc esset imperfectionis; nam imperfectionis est necessario determinari ad posterius, et perfectionis requisitae est sic determinari ad prius, et perfectionis concomitantis ad illud quod est simul natura.

34. Confirmatur illud: Quia non est eadem divisio in principium naturale et liberum, et in principium necessario activum et contingenter; aliquod enim naturale potest contingenter agere, quia potest impediri; igitur pari ratione possibile est aliquod liberum, stante libertate, necessario agere.

[35] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.10 (IV 339-366); IV d.49 q.10 n.2-3 (ed. Vivès XXI 318-319).

[36] Sigue una adición: "Pero siempre permanece la duda respecto de la razón o esencia de la libertad. Ora se diga que la libertad consiste en la determinación a hacer o consiste en la dominación de su acto, parece que ninguna de las dos teorías puede salvar aquí la razón de la libertad.

Aquí se diría que, cuando se afirma que la voluntad necesariamente quiere, o la necesidad puede determinar el acto de la voluntad en cuanto éste es determinado a un objeto, y en este sentido es verdad manifiesta tratándose de la bondad divina, que sola es el objeto propio y *per se* de la voluntad —los demás objetos no son *per se* propios, y la voluntad no los quiere necesariamente—; o la necesidad puede determinar el acto en cuanto procede de la voluntad, lo que puede entenderse de dos maneras. De una manera, la necesidad es previa a la voluntad, y se entiende que la voluntad cae bajo necesidad en cuanto ésta la impele al acto y la fija en él; y, en este caso, la voluntad sería actuada y no actuaría ni habría libertad en el acto. De otra manera, la voluntad puede concebirse como concomitante, lo que quiere decir que la necesidad cae bajo la voluntad, de suerte que ésta, por la firmeza de su libertad, se impone a sí misma la necesidad, en la elicitación del acto y en su perseverancia o fijación en el acto. En la espiración se da concomitantemente la necesidad de naturale-

ARTICULO III

Si a veces puede coexistir la necesidad natural con la libertad

35. *En la espiración del Espíritu Santo hay cierta necesidad natural juntamente con la libertad.*—En cuanto al tercer problema principal[37], se dice[38] que en un acto de la voluntad divina, es decir, en el acto de la espiración del Espíritu Santo, hay en cierto modo necesidad natural. Ello no debe entenderse en el sentido de que la voluntad, en cuanto es simplemente voluntad, es el principio elicitivo del acto nocional por el que se produce algo similar en forma al producente —de lo contrario, en cualquier ser en que se diera sería principio elicitivo de un acto por el que se produciría algo similar en forma, lo que es falso—, sino en el sentido de que la voluntad, por la naturaleza divina en la que se da, tiene

ARTICULUS III

An quandoque cum libertate possit stare naturalis necessitas

[11] 35. *In actu spirandi Spiritum sanctum est aliquo modo necessitas naturalis cum libertate.*—De tertio principali, dicitur quod in aliquo actu voluntatis divinae, scilicet in actu spirandi Spiritum sanctum, est aliquo modo necessitas naturalis; sic intelligendo quod voluntas, ut est simpliciter voluntas, non est principium elicitivum actus notionalis quo producitur simile in forma ipsi producenti, quia tunc in quocumque esset, esset principium elicitivum actus quo produceretur simile in forma, quod falsum est in creaturis; sed voluntas, ut est in natura divina, et ut sic per

za, que es cierta fuerza de la naturaleza dicha del primer modo, es decir, de la esencia, o de la naturaleza dicha del segundo modo, es decir, del principio natural por el que se produce algo semejante, pues tal necesidad asiste a la voluntad al comunicar la naturaleza al Espíritu Santo

Luego hay cuádruple orden de necesidad: Primero, aquel por el que Dios necesariamente vive. Segundo, aquel por el que necesariamente entiende: Tercero, aquel por el que necesariamente espira. Cuarto, aquel por el que necesariamente se ama a sí.

¿En qué consiste entonces la libertad de querer?

Respondo: En que elicita el acto deleitable y electivamente y permanece en el acto.

Se objeta en contra: Según Ricardo [R. DE MEDIAVILLA, *Sent.* II d.38 a.2 q.1 in corp. (Brixiae 1591) II p.465], es más glorioso lo que se tiene según naturaleza que lo que se tiene de otro modo.

Respuesta: Por necesidad de naturaleza se tiene el querer, pero no el objeto, pues ello sería contradictorio. Luego en esta proposición, que es *de dicto*: 'es necesario que Dios se quiera a sí mismo', la distinción es evidente: La necesidad puede determinar el acto de querer de esta o de aquella manera, es decir, absolutamente o en relación al objeto. Pero la distinción no aparece con igual evidencia en esta otra proposición, que es *de re*: 'Dios quiere necesariamente'. Sin embargo, la misma verdad es común a ambas proposiciones: El acto se tiene por necesidad de naturaleza, pero la voluntad no quiere el objeto con necesidad de naturaleza."

[37] Cf. *supra* n.4.

[38] HENRICUS GAND., *Summa* a.60 q.1 in corp. (III 1068 n.27ss; 1071-72 n.40ss).

cierta naturalidad para producir el acto nocional y es así su principio elicitivo.

Por el hecho de fundarse en la naturaleza divina o en la esencia, la voluntad lleva aneja cierta virtud natural, de la que adquiere cierta necesidad natural y es principio elicitivo del acto nocional. Pues, aunque en el acto de la voluntad esencial, en cuanto se ordena al sumo bien amado, hay necesidad de inmutabilidad que sólo deriva de la voluntad, de la razón de su libertad, con todo, en cuanto se ordena al amor producido, que tiende al amado terminalmente, hay necesidad de inmutabilidad en el acto nocional que la voluntad elicita por razón de la naturalidad aneja a ella o, más bien, por su libertad en cuanto lleva aneja tal naturalidad.

Añádase que esta naturalidad en la voluntad no impide de ningún modo su libertad ni es la razón elicitiva del acto nocional —ello sería totalmente contra su libertad—, sino que es más bien consecutiva y aneja a la libertad, como algo con cuya asistencia la voluntad, por el poder que posee por ser voluntad y libre, puede elicitar su acto nocional, que, sin la asistencia de tal principio, no lo podría absolutamente.

Por lo tanto, son necesarias de modo diverso las siguientes proposiciones: 'Dios vive necesariamente', porque vive por necesidad de naturaleza; 'Dios entiende necesariamente', porque entiende por la necesidad de lo inteligible, que determina al entendimiento a su intelección, y con ello hay alguna distinción de

illam habet quamdam naturalitatem ad producendum actum notionalem, sic est principium elicitivum actus notionalis.

Ex hoc enim quod fundatur in natura divina sive in essentia, habet sibi annexam quamdam vim naturae, et sic quamdam necessitatem naturalem ab ista naturalitate sive vi naturali annexa voluntati contrahit, et sic est principium elicitivum actus notionalis; licet enim in actu voluntatis essentialis, ut ordinatur in summum amatum, ab ipsa sola voluntate ratione qua est libera sit necessitas immutabilitatis, tamen inquantum actio voluntatis ordinatur in amorem productum tendentem in amatum terminaliter, sic ab illa naturalitate annexa voluntati procedit necessitas immutabilitatis circa solum actum notionalem elicitum a voluntate, vel potius ab ipsa libertate voluntatis, ut ei talis naturalitas est annexa.

Additur ad hoc quod illa naturalitas in voluntate nullo modo praevenit eius libertatem nec est ratio elicitiva actus notionalis, hoc enim esset omnino contra eius libertatem; sed potius est consecutiva et annexa libertati, ut aliquid quo assistente voluntati voluntas ipsa, ex vi quam habet ex eo quod est voluntas et libera, potest elicere actum suum notionalem, quem sine illo assistente elicere omnino non posset.

Sunt igitur aliter et aliter istae propositiones in divinis necessariae: 'Deus necessario vivit', quia necessitate naturae; 'Deus necessario intelligit', quia necessitate intelligibilis determinantis intellectum ad hoc, ubi est aliqua diversitas rationis; 'Deus necessario spirat Spiritum sanctum',

razón; 'Dios espira necesariamente el Espíritu Santo', porque lo espira por necesidad natural, no previa, sino concomitante; 'Dios se ama necesariamente', porque se ama con necesidad consiguiente a la infinidad de su libertad sin ninguna necesidad de naturaleza[39].

36. *Objeciones.*—Se arguye en contra:

No parece que lo que se funda en algo pueda tener una razón de necesidad ulterior a aquello en que se funda. Ni podría tener doble razón de necesidad y aquello en que se funda sólo una. De lo contrario, removida, por imposible o por posible, la única razón de la necesidad en el fundamento, permanecería la otra razón de la necesidad en lo fundado. Y el fundamento seguiría siendo necesario sin que permaneciera su necesidad. Ahora bien, según algunos, los actos nocionales se fundan en un acto esencial y, según todos, los actos esenciales son en algún modo anteriores. Luego es imposible que en el acto esencial por el que Dios se ama a sí mismo sólo haya una necesidad, procedente de la única razón de la necesidad, es decir, de la infinidad de la libertad, y que, sin embargo, en el acto de espirar haya conjuntamente otra razón de la necesidad, es decir, la razón de la necesidad natural.

37. Además, como la memoria perfecta en el supósito conveniente es principio perfecto de la producción del Verbo perfecto, así, parece, la voluntad perfecta en el supósito o supósitos convenientes es principio perfecto de la producción del Amor perfecto.

quia necessitate naturali non praeveniente, sed concomitante; 'Deus necessario amat se', necessitate consequente infinitatem libertatis absque aliqua necessitate naturae.

[12] 36. *Contra istud.*—Contra istud:

Non videtur quod illud quod fundatur in aliquo, possit habere rationem aliquam necessitatis ulteriorem ultra illud in quo fundatur; nec etiam quod fundatum posset habere duplicem rationem necessitatis et illud in quo fundatur tantum unicam, quia tunc circumscripta per impossibile vel possibile illa unica ratione necessitatis in fundamento, adhuc remaneret alia ratio necessitatis in fundato, et ita illud fundamentum remaneret necessarium et tamen non remaneret necessitas fundamenti. Nunc autem, secundum istos, actus notionales fundantur in actu essentiali, et secundum omnes, actus essentiales aliquo modo sunt priores; igitur non potest esse quod in actu essentiali, quo Deus diligit se, sit tantum unica necessitas et ex unica ratione necessitatis, scilicet ex infinitate libertatis, et tamen quod in actu spirandi sit cum hoc alia ratio necessitatis, scilicet naturalis.

37. Praeterea, sicut memoria perfecta in supposito conveniente est principium perfectum producendi Verbum perfectum, sic videtur quod voluntas perfecta in supposito vel suppositis convenientibus sit perfectum principium producendi amorem perfectum; sicut igitur memoria in Patre

[39] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.270-281 (II 287-294); d.10 n.10-12.30-58 (IV 343-344.352-363).

Luego, como la memoria es en el Padre el principio de la generación del Hijo, así la voluntad es en el Padre y el Hijo el principio de la espiración del Espíritu Santo. Y no parece que, además de la razón de la memoria perfecta o de la voluntad perfecta, sea necesaria la coasistencia de algo, de suerte que sin tal asistencia la voluntad no podría causar el acto de espirar, ni la memoria el acto de decir.

38. Sin embargo, si se entendiera la asistencia como la asistencia del objeto a la potencia, acaso se requeriría tanto en la memoria como en la voluntad; y tal vez se requeriría más para la comunicación de la naturaleza por el acto que para la necesidad del acto. Pues cada uno de estos dos principios, es decir, el objeto y la potencia, es *per se* la razón de la propia necesidad en la elicitación de su acto propio. Pero tal vez no es cada uno la razón perfecta *per se* de la consustancialidad del término con el producente. Y, en tal caso, sería verdad que no se requiere tal asistencia al acto esencial, porque, aunque el objeto se requiera en el acto, no se requeriría como un principio de la comunicación de su propia perfección.

39. *Solución.*—Respecto de este artículo, cabe decir que no hay dificultad en este punto si tomamos 'naturaleza' extensivamente, en cuanto se aplica a todo ente —de este modo llamamos naturaleza a la voluntad, y la extendemos incluso al no-ente cuando hablamos de la naturaleza de la negación—. En este sentido extensivo, la necesidad en cualquier ente podría llamarse natural. Así, la necesidad por la que la voluntad, al menos la voluntad divina,

est principium gignendi Filium, sic voluntas in Patre et Filio est principium spirandi Spiritum sanctum. Nec videtur, ultra rationem perfectae memoriae vel perfectae voluntatis, coassistentia alicuius esse necessaria, sic quod illo non assistente non posset voluntas in actum spirandi, et memoria in actum dicendi.

38. Si autem, intelligeret assistentiam esse ut obiecti ad potentiam, forte illa requiritur tam in memoria quam in voluntate; et magis forte ad hoc ut per actum communicetur natura quam ad hoc ut actus sit necessarius, quia principiorum illorum, scilicet obiecti et potentiae, utrumque per se est ratio propriae necessitatis in eliciendo actum suum ut suus est; sed forte non utrumque per se est ratio perfecta consubstantialitatis termini ad ipsum producens. Et tunc verum esset quod non requiritur talis assistentia ad actum essentialem, quia licet ibi requiratur obiectum, non tamen ut principium communicandi suam propriam perfectionem.

[13] 39. *Solutio.*—De isto articulo potest dici quod non est hic difficultas, accipiendo 'naturam' extensive, prout extendit se ad omne ens; sic enim dicimus naturam voluntatis, imo extendendo ad non ens dicimus naturam negationis. Sic enim, extensive loquendo, necessitas in ente quocumque posset dici necessitas naturalis, et tunc, cum voluntas, saltem

tiene algún querer por razón de su libertad perfecta, pudiera llamarse natural.

Sólo hay dificultad si se toma el término 'naturaleza' más estrictamente, es decir, en cuanto 'naturaleza' y 'libertad' son diferencias primeras del agente o del principio de acción. Así habla el Filósofo [40] al dividir la causa activa en naturaleza e intención: "De los actos que se ponen por esto", es decir, por un fin, como son todos los actos que se ejecutan por una causa *per se*, "algunos se ponen ciertamente por una intención; pero otros no se hacen según intención". Poco después añade: "Pero es por esto —por el fin— lo que se hace por el entendimiento y lo que se hace por la naturaleza." Y reduce a estas dos causas *per se* las dos causas *per accidens*, es decir, el azar y la fortuna. De esta distinción habla en la *Metafísica* [41] cuando distingue el modo en que las potencias activas racionales y las irracionales elicitan sus actos: "Respecto de éstas, es decir, de las potencias irracionales, es necesario que, cuando el agente y el paciente se encuentran, aquél haga y éste reciba la acción; pero, tratándose de aquéllas, es decir, de las racionales, ello no es necesario." De esta distinción habla también San Agustín [42]: "Hay causa fortuita, hay causa natural y hay causa voluntaria." Y explica los miembros de esta distinción.

40. Esta división del principio activo se expresa con diversos nombres, no sólo por diversos autores, sino también por Aristóte-

divina, ex sua perfecta libertate habeat necessario aliquod velle, ista necessitas perfectae libertatis potest dici, isto modo, necessitas naturalis.

Sed difficultas non est nisi accipiendo 'naturam' magis stricte, prout scilicet 'natura' et 'libertas' sunt primae differentiae agentis vel principii agendi, quo modo loquitur Philosophus II *Physicorum*, ubi dividit causam activam in naturam et propositum: "Eorum, inquit, quae fiunt propter hoc", id est, propter finem, cuiusmodi sunt omnia quae fiunt a per se causa, "alia quidem secundum propositum, alia vero non secundum propositum". Et paulo post: "Sunt autem propter hoc quaecumque ab intellectu utique aguntur, et quaecumque a natura". Et reducit ad istas duas causas per se, duas causas per accidens, scilicet casum et fortunam. De hac distinctione loquitur IX *Metaphysicae* distinguens modum quo potentiae activae rationales et irrationales diversimode exeunt in actus suos: "Huiusmodi quidem, inquit, scilicet irrationales potentias, necesse est, quando activum et passivum appropinquantur, hoc quidem facere illud autem pati; illas vero, scilicet rationales, non necesse est"; supple hoc facere et illud pati. De hac distinctione loquitur Augustinus V *De Civitate Dei* cap.9: "Est causa fortuita, est naturalis, est voluntaria"; et declarat ibi membra.

40. Ista divisio principii activi diversis nominibus exprimitur, non solum apud diversos sed etiam apud Aristotelem, ut patet ex II *Physico-*

[40] Aristot., *Physic.* II c.5 (196b17-22).
[41] Aristot., *Metaph.* XI c.5 (1048a5-7).
[42] Augustin., *De civ. Dei* V c.9 n.4: PL 41,151.

les, como consta en la *Física*[43]. Después de haber dicho: "Según propósito y no según propósito", añade: "Por el entendimiento y por la naturaleza." Y en la *Metafísica*[44] distingue potencias racionales e irracionales. Por estas tres expresiones: "no según propósito", "por naturaleza" y "potencia irracional", entiende el principio activo, que comúnmente llamamos naturaleza. Por las otras tres expresiones entiende el principio activo en que concurren el entendimiento y la voluntad en relación al acto extrínseco.

41. Pero cada una de estas dos potencias, tomada por sí, tiene su modo propio de principiar: El entendimiento produce por modo de naturaleza; por eso, comparado a su acto, es naturaleza; el Hijo en lo divino se produce por modo de naturaleza, aunque su principio productivo sea la memoria; la voluntad, en cambio, tiene siempre su modo propio, es decir, libre, de causar. Por eso, cuando concurre con el entendimiento, como en la producción de un artefacto, se dice que todo es producido libremente y según propósito o intención, porque la intención es el principio superior e inmediato de la producción extrínseca. Si con la voluntad concurre a veces alguna potencia naturalmente activa, como una de las potencias inferiores de las que usamos para actuar, la acción, en cuanto deriva del principio naturalmente activo, es propiamente natural; sin embargo, porque el acto en su totalidad subyace a la voluntad, usamos de tal potencia libremente y se dice que actuamos libremente por la potencia superior. De este modo habla Aristóteles en la *Metafísica*[45]. Dice que, además del entendimien-

rum, ubi praemisit: "secundum propositum et non secundum propositum", et subdit: "ab intellectu et a natura"; et in IX *Metaphysicae*, "rationales et irrationales potentias". Per ista tria, "non secundum propositum", et "a natura", et "potentia irrationalis", intelligit principium activum quod communiter dicimus naturam; per alia vero tria intelligit illud aliud principium activum in quo concurrunt respectu actus extrinseci et intellectus et voluntas.

41. Sed utrumque istorum per se acceptum habet suum proprium modum principiandi: intellectus quidem per modum naturae, unde ad suum proprium actum comparatus natura est, sicut Filius in divinis producitur per modum naturae, licet eius principium productivum sit memoria; voluntas autem semper habet suum modum causandi proprium, scilicet libere, et ideo quando concurrit cum intellectu, ut in productione artificialium, totum dicitur produci libere et a proposito, quia propositum est principale et immediatum principium illius productionis extrinsece. Si autem quandocumque concurrat potentia naturaliter activa cum ipsa voluntate, sicut est de potentiis inferioribus quibus utimur ad agendum, licet actio proprie, ut est huius principii, sit per modum naturae, tamen, quia totum subiacet voluntati, ideo libere utimur et dicimur libere agere a

[43] Aristot., *Physic.* II c.5 (196b17-22).
[44] Aristot., *Metaph.* IX c.5 (1048a5-7).
[45] Ibid. (1048a10-15).

to, se requiere un principio determinante, como el apetito o la proféresis, porque, de lo contrario, el entendimiento produciría simultáneamente efectos contrarios. La misma ciencia muestra simultáneamente cosas contrarias y, en cuanto depende de ella, sería un principio que actuaría por modo de naturaleza y causaría necesariamente todo aquello a que se halla en potencia: "Las potencias del primer tipo —racionales— son productivas de efectos contrarios, de suerte que una potencia producirá simultáneamente efectos contrarios. Pero esto es imposible. Luego es necesario que se dé otro factor decisivo" [46]. Es decir, uno que determina a uno de los opuestos. Y añade: "Por ello —el factor decisivo— quiero decir el apetito o proféresis" [47].

42. *Conclusión.*—Respecto de la conclusión intentada afirmo que, aunque algún principio pudiera concurrir con la voluntad en su acción —según algunos, el objeto; según otros, el entendimiento— y tal principio concurrente, en cuanto dependiera de él, fuera naturalmente activo, con todo, hablando *per se,* la voluntad no es nunca un principio natural. Ser naturalmente activo y ser libremente activo son diferencias primeras del principio activo, y la voluntad —por eso se llama voluntad— es un principio libremente activo. Por lo tanto, la voluntad no puede ser naturalmente activa más que la naturaleza —en cuanto principio distinto de la voluntad— puede ser libremente activa.

43. Pero se pregunta: ¿A qué se debe el que la voluntad, aunque actúe necesariamente, no actúe naturalmente, pues que

principali agente; et hoc modo loquitur IX *Metaphysicae,* ubi vult quod ultra intellectum, requiritur aliquod determinans, ut appetitus et prohaeresis, alioquin simul faceret contraria. Nam ipsa scientia simul contraria ostendit, et ipsa, quantum est ex parte sui, esset principium per modum naturae, et necessario, quantum est ex parte sui, causaret quodlibet respectu cuius est in potentia. "Illa, inquit, contrariorum, quare, simulne faciant contraria; hoc vero est impossibile; necessarium est igitur alterum adesse, quod proprium est", hoc est determinans ad unum oppositorum; et subdit: "Dico autem sive appetitum", etc.

[15] 42. *Conclusio.*—Ad propositum, dico quod, licet aliquod principium posset concurrere in agendo cum voluntate, puta, secundum aliquos obiectum, secundum aliquos intellectus, et illud concurrens, quantum est ex se, sit naturaliter activum, tamen voluntas, per se loquendo, nunquam est principium activum naturaliter, quia esse naturaliter activum et esse libere activum, sunt primae differentiae principii activi, et voluntas, unde voluntas, est principium activum libere. Non magis igitur potest voluntas esse naturaliter activa quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, potest esse libere activa.

43. Sed quaeritur: Unde est quod voluntas, licet necessario agat,

[46] Ibid., IX c.5 (1048a5-10).
[47] Ibid., IX c.5 (1048a10).

la naturaleza no puede determinarla a la acción más de lo que la determina el hecho de estar necesitada a ella?

Respuesta: Todo agente natural, o es absolutamente primero, o, si es posterior, lo es por algo anterior naturalmente determinado a la acción. Ahora bien, la voluntad nunca puede ser el agente absolutamente primero, aunque tampoco puede ser determinada naturalmente por un agente superior, pues es de tal manera activa, que se determina a sí misma a la acción, en el sentido de que, si la voluntad quiere algo necesariamente, por ejemplo A, su querer no es causado naturalmente por el que causa la voluntad —aunque la causara naturalmente—, sino que, una vez puesto el acto primero por el que es causada, la voluntad, dejada a sí misma, aunque pudiera tener o no tener contingentemente un querer dado, se determinaría, sin embargo, a tal querer.

44. Por lo tanto, a la afirmación de que el principio natural no puede ser más determinado que el principio necesario, respondo: Aunque lo necesario sea sumamente determinado en cuanto excluye la indeterminación a una de las alternativas, con todo, un ser necesario es en algún modo más determinado que otro. El que el fuego sea cálido o que el cielo sea rotundo es determinado por la causa que produce simultáneamente el ser del cielo y su rotundidad. Pero lo grave está determinado a descender y no recibe necesariamente el acto de descender del generante, sino que sólo lo tiene del principio que naturalmente lo determina a descender. Pero, si la voluntad causada quiere necesariamente algo, no es determinada por la causa a tal querer, como lo grave

non tamen naturaliter agit, cum non possit natura magis esse determinata ad agendum, quam quod sit necessitata ad agere?

Respondeo: Omne agens naturale, vel est omnino primum vel, si est posterius, erit ab aliquo priori naturaliter determinatum ad agendum; voluntas autem nunquam potest esse agens omnino primum, sed nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiori; quia ipsamet est tale activum quod seipsam determinat in agendo, sic intelligendo quod si voluntas aliquid necessario velit, puta A, non tamen illud velle causatur naturaliter a causante voluntatem, etiamsi naturaliter causaret voluntatem; sed posito actu primo quo voluntas est voluntas, si ipsa sibi relinqueretur, etsi posset contingenter habere vel non habere hoc velle, tamen seipsam determinaret ad hoc velle.

44. Quando igitur dicitur quod naturale principium non potest magis determinari quam quod necessitetur, [16] respondeo: Licet necessarium sit summe determinatum, quoad exclusionem indeterminationis ad utrumlibet, tamen aliquod necessarium aliquo modo est magis determinatum quam aliud, sicut ignem esse calidum vel caelum esse rotundum est determinatum a causante dante simul esse caeli et rotunditatem; sed grave est determinatum ad descensum, non habito necessario actu descendendi ab ipso generante, sed tantum habito ab ipso principio naturaliter determinativo ad descendendum. Voluntas autem causata, si necessario vult aliquid,

es determinado a la caída, sino que solamente tiene de la causa el principio que la determina a tal querer.

45. Podría objetarse: Si el descenso es causado por gravedad intrínseca, lo grave se mueve a sí mismo. Pero, en tal caso, ¿por qué no se mueve con libertad igual a aquella por la que la voluntad se mueve al acto de querer que causa necesariamente?

Respuesta: La causación de la gravedad es natural, la de la voluntad es libre. Razón: La voluntad es voluntad, y lo grave es grave.

46. Podría, pues, decirse brevemente que el ser de la forma y el modo de ser, y el hacer y el modo de hacer son inmediatos. Por eso, como no hay otra razón de por qué este ser tiene tal modo de ser, fuera de que es tal ser, así no hay razón de por qué este ser tiene tal modo de actuar, es decir, libre o natural, fuera de que es tal principio activo, es decir, libre o natural [48].

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

47. Al argumento en contrario [49] puede responderse:

La intención de Agustín en tal texto es argüir contra Cicerón, quien negó la presciencia de Dios [50]; no era necesario que, admi-

non sic est determinata a causante ad illud velle sicut grave ad descensum, sed tantum a causante habet principium determinativum sui ad hoc velle.

45. Si autem dicas, si descensus causatur a gravitate intrinseca, tunc grave movet se; quare igitur non libere aeque sicut voluntas movet se ad illud velle, respectu cuius ipsa voluntas est ratio necessaria causandi?

Respondeo: Illa causatio gravitatis est naturalis, ista libera, quia hoc est hoc et illud est illud.

46. Breviter, igitur, posset dici quod esse formae et modus essendi, agere et modus agendi sunt immediata; ideo, sicut non est alia ratio quare hoc habet talem modum essendi, nisi quia est tale ens, sic non est aliqua ratio quare hoc habet talem modum agendi, puta libere vel naturaliter, nisi quia est tale principium activum, scilicet liberum vel naturale.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

[17] 47. Ad argumentum in contrarium:

Dici potest quod intentio Augustini est ibi arguere contra Ciceronem, qui negavit praescientiam Dei; nec ex illa praescientia concessa, oportet eum negare liberum arbitrium nostrum.

Augustinus autem docet qualiter praescientia Dei et liberum arbitrium

[48] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.10 n.6-9.30-58 (IV 341-342.352-363); d.2 n.327-344 (II 322-332).

[49] Cf. *supra* n.2.

[50] M. T. Cicero, *De natura deorum* III c.26ss (*Opera omnia*, ed. C. F. A. Nobbe Nova ed. stereotypa IX [Lipsiae, C. Tauchnitz, 1849] p.144ss); *De divinatione* II c.37 (IX 250-51); *De fato* c.10 (IX 290ss).

tida la presciencia, negara nuestro libre albedrío. Agustín[1] enseña cómo la presciencia de Dios y el libre albedrío se dan simultáneamente, por este argumento: "Así para Dios es cierto el orden de las causas, lo que concedió el mismo Cicerón." Continúa[2]: "Y nuestras mismas voluntades están en el orden de las causas, pues las voluntades humanas son causas de las obras humanas. Y así, el que preconoció todas las causas de las cosas, no ignoró en aquellas causas nuestras voluntades. Después añade[3]: "Luego ¿cómo el orden de causas, cierto a Dios precognoscente, hace que nada sea en nuestra voluntad cuando en el orden de las mismas causas nuestras voluntades ocupan un gran lugar?" Dice también en el capítulo siguiente[4]: "La razón de que nada es en nuestra voluntad no es que Dios preconoció que habría de ser en nuestra voluntad. Pues no conoció la nada, sino algo, y, habiéndolo él preconocido, hay algo en nuestra voluntad."

Respondiendo, quiere mostrar cómo se hallan simultáneamente la necesidad que la presciencia requiere en lo presabido y el hecho de que, no obstante, lo presabido se halle en nuestra voluntad. Ello no sería ciertamente verdad si se diese necesidad de violencia, de la que escribe: "Incluso si no queremos, hace lo que puede", tal es, por ejemplo, la necesidad de la muerte. Pero, si es una necesidad cualquiera de la que solemos decir: 'Es necesario que algo sea así o que algo se haga así', no hay que temer que, si se admite tal necesidad en nuestro acto preconocido, nos prive de

simul stant, sic arguendo: "Sic, inquit, Deo certus est ordo causarum, quod concessit ipse Cicero". Subdit Augustinus: "Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, quoniam humanae voluntates humanorum operum causae sunt, atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit". Et post: "Quomodo igitur ordo causarum praescienti Deo certus id efficit, ut nihil in nostra sit voluntate, cum in ipsarum causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates?". Etiam in sequenti capitulo: "Non propterea nihil in nostra voluntate est, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate; non enim nihil praescivit sed aliquid, et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate".

Respondendo autem vult ostendere quomodo simul stant necessitas illa, quam in praescito requirit praescientia, et tamen quod praescitum sit in nostra voluntate. Hoc quidem non esset verum, si esset ibi necessitas violentiae, de qua ait: "Etiam si nolimus, efficit quod potest"; sicut est necessitas mortis. Sed si est necessitas qualiscumque, de qua solemus dicere, 'necesse est ut ita sit aliquid vel ut ita fiat aliquid', non oportet timere quod talis necessitas, si ponatur in actu nostro praescito, nobis auferat

[1] Augustin., *De civ. Dei* V c.9 n.3: PL 41,150; c.9 n.1.2 (col. 151, 152.153).

[2] Ibid., n.3: PL 41,150-151.

[3] Ibid., n.4 (col. 151).

[4] Ibid., c.10 n.2 (col. 153).

libertad. Aunque la necesidad de la presciencia o de lo presabido en cuanto tal sea necesidad de inmutabilidad, no es necesidad simple o de determinación omnímoda, sino sólo de inevitabilidad, por la suposición de que el acto es presabido.

48. Para mostrar que no cualquiera necesidad destruye la libertad, añade las palabras por las que se ha argüido[55]: "Ni la vida y presciencia de Dios ponemos bajo necesidad", etc.[56]. Si dijera sólo "presciencia", sería fácil ver cómo no la ponemos bajo necesidad que repugna a la libertad. Pues sabe algo determinado libre y contingentemente, aun suponiendo que conoce inmutablemente lo que preconoce. Lo mismo cabe decir de mi acto presabido; aunque sea inmutablemente presabido, procede contingentemente de Dios presciente; permanece igualmente mi contingencia en su ejecución.

49. Ofrece mayor dificultad lo que añade "vida", pues dice "vida y presciencia". Cabe dar una doble respuesta:

La vida se toma en el texto por el acto beatífico, como en Juan 17[57]: *Esta es la vida eterna que te conozcan*, y como la toma también el Filósofo en la *Metafísica*[58]: "El acto del entendimiento es vida". Por igual razón, el acto de la voluntad es vida. Esta vida no cae, ni en Dios, bajo la necesidad que excluye la libertad.

50. Por vida se entiende la vida natural de Dios. En tal caso no debe entenderse de la vida tomada en sí, sino de la vida en

libertatem, quia ista necessitas praescientae, vel praesciti ut praesciti, etsi sit necessitas immutabilitatis, non est tamen simpliciter necessitas inevitabilitatis sive omnimodae determinationis, sed tantum inevitabile ex suppositione ista, quia illud est iam praescitum.

[18] 48. Et ad ostendendum quod non qualiscumque necessitas tollit libertatem, subdit illud ex quo argutum est: "Neque et vitam Dei et praescientiam", etc. Si praecise dixisset "et praescientiam", facile esset videre qualiter illam non ponimus sub necessitate quae repugnet libertati, quia libere et contingenter praescit hoc, licet supposito quod praesciat immutabiliter praesciat. Et eodem modo est de actu meo praescito, quod licet sit immutabiliter praescius tamen contingenter ex parte Dei praescientis; et similiter relinquitur contingentia ex parte mei exequentis.

49. Sed difficilius est quod addit: "Vitam et praescientiam". Sed ibi potest esse duplex responsio:

Una, quod vita accipiatur ibi pro actu beatifico, sicut accipitur vita *Joann.* 17: "Haec est vita aeterna, ut cognoscant te"; et sicut loquitur Philosophus XII *Metaphysicae*: "Intellectus actus est vita"; et pari ratione actus voluntatis est vita; vita ista non cadit sub necessitate excludente libertatem, etiam in Deo.

50. Si autem intelligatur vita pro vita naturali ipsius Dei, tunc non debet intelligi de illa vita secundum se accepta, sed de ipsa ut a voluntate

[55] Cf. *supra* n.3.

[56] AUGUST., *De civ. Dei* V c.10 n.1: PL 41,152.

[57] Io 17,3.

[58] ARISTOT., *Metaph.* XII c.7 (1072b25-30).

cuanto aceptada por la voluntad divina. Ahora bien, puede darse un bien necesario en sí y con necesidad que repugna a la libertad aunque sea aceptado libremente, incluso contingentemente. Ejemplo: Si alguien se precipita voluntariamente y, al caer, continúa su querer, cae necesariamente con la necesidad de la gravedad natural, y, sin embargo, quiere libremente la caída. Así Dios, aunque viva necesariamente con vida natural y con necesidad que excluye toda libertad, con todo, quiere libremente vivir con tal vida. Luego no ponemos bajo necesidad la vida de Dios en cuanto amada por El con voluntad libre.

divina acceptata; potest autem esse aliquid bene in se necessarium, et necessitate repugnante libertati, quamvis tamen sit libere, imo contingenter acceptatum. Exemplum: si quis voluntarie se praecipitat, et semper in cadendo illud velle continuat, necessario quidem cadit necessitate gravitatis naturalis, et tamen libere vult illum casum; ita Deus, licet necessario vivat vita naturali, et hoc tali necessitate quae excludit omnem libertatem, tamen vult libere se vivere tali vita; igitur vitam Dei non ponimus sub necessitate, intelligendo vitam ut a Deo libera voluntate dilectam.

CUESTION XVII

Si el acto de dilección natural y el acto de dilección meritoria son de la misma especie

Resumen.—El acto de dilección natural se toma en dos sentidos. En un sentido significa la elicitación del acto de amor conformemente a la inclinación natural de la criatura racional. En otro sentido significa el acto de dilección *ex naturalibus*, aunque tal acto sea en contra de la inclinación de la naturaleza racional, como son todos los pecados.

El mérito es un acto aceptado por Dios como digno de premio. El mérito añade al acto dos relaciones: una a la voluntad de Dios, otra al premio. Además, el mérito implica dos relaciones a dos causas, a la voluntad libre y a la gracia; se requiere que el acto sea elicitado según caridad.

El acto meritorio y el acto natural no se distinguen específicamente. Ello se prueba: El mérito es constituido por relación o por relaciones; y los entes absolutos no son constituidos ni se distinguen específicamente por relaciones. Además, lo que es potencial a la forma específica no difiere específicamente de ella; y el acto natural es potencial respecto del mérito.

Escoto, sin embargo, concede que en cierto sentido puede decirse que el acto de dilección natural y el acto meritorio difieren específicamente. A la objeción: "Aunque el acto de caridad o meritorio no se halle en especie opuesta a la del acto de virtud moral, se halla al menos en especie ulterior y más completa que el acto moral", contesta: Podría concederse esta conclusión. Y, en tal caso, se diría que la dilección meritoria posee cierta razón específica que la dilección natural en cuanto tal no posee. Por lo tanto, la razón de 'meritorio' sería la razón específica completiva de la bondad precedente. Sin embargo, no es una razón específica opuesta o distinta.

En la respuesta al argumento principal observa que difieren específicamente los actos que proceden de principios totales específicamente distintos, o de principios parciales opuestos y necesarios, pero no los actos que derivan de principios subordinados. Y la caridad no es principio total ni principio parcial opuesto del acto, sino un principio subordinado a la voluntad; pertenece a la potencia el usar del hábito, no al revés.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—A continuación [1] se inquiere si el acto de dilección natural y el acto de dilección meritoria son de la misma especie [2].

Se arguye que no:

Los actos que son elicitados por principios distintos en especie difieren en especie. Estos actos —el de dilección natural y el de dilección meritoria— son tales. Luego difieren en especie.

Prueba de la mayor: En los principiados no hay diferencia menor, sino mayor que en los principios.

Prueba de la menor: El acto de dilección natural se elicita por la voluntad propia con su acción natural; el acto de dilección meritoria, por el contrario, se elicita mediante un hábito sobrenatural, la caridad. Ahora bien, lo natural y lo sobrenatural difieren en especie.

2. Se arguye en contra de la opinión precedente:

La diferencia específica de los actos se deriva principalmente de los objetos *per se*. Ahora bien, el objeto *per se* de la dilección natural y meritoria es el mismo; ambos actos aman a Dios bajo la razón de bien sumo.

QUAESTIO XVII

Utrum actus dilectionis naturalis et actus dilectionis meritoriae sint eiusdem speciei

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Deinde quaeritur utrum actus dilectionis naturalis et actus dilectionis meritoriae sint eiusdem speciei.

Arguitur quod non:

Quia illi actus differunt specie, qui eliciuntur a principiis diversis specie; isti actus sunt huiusmodi; igitur etc.

Probatio maioris: Non est minor differentia in principiatis, imo maior.

Probatio minoris: Actus dilectionis naturalis elicitur a voluntate propria actione naturali ipsius; actus autem dilectionis meritoriae elicitur mediante habitu supernaturali, puta caritate; naturale autem et supernaturale differunt specie.

2. Contra:

Differentia specifica actuum praecipue accipitur ex per se obiectis; nunc autem, idem est per se obiectum dilectionis naturalis et meritoriae, quia Deus sub ratione summi boni utroque actu diligitur.

[1] Cf. *supra*, *Quodl.* q.16 n.1.

[2] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.17 n.129-159 (V 202-215); IV d.49 q.9 y 10 (ed. Vivès XXI 316-383).

3. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión hay que ver, primero, qué se entiende por dilección natural; segundo, qué se entiende por dilección meritoria; tercero, de la respuesta dada a tales cuestiones se infiere la verdad de lo investigado.

ARTICULO I

Sentido de dilección natural

4. En cuanto al primer problema, hay que observar que, en la cuestión, la dilección natural no significa la inclinación de la naturaleza al bien, que es coetánea a la naturaleza y tal vez no se distingue de ella, sino... el acto elícito de la dilección natural. Tal inclinación no es acto elícito; podría llamarse dilección habitual, pues se asimila al hábito en que precede al acto y permanece sin él [3].

5. Sin embargo, el acto de dilección natural del que se inquiere podría entenderse, de un modo, por el acto elicitado según la inclinación natural, como cuando la mente actualmente se ama a sí o actualmente quiere lo que le es cómodo; y, de otro modo, por el acto natural de la dilección en cuanto distinto del acto sobrenatural; es decir, por el acto que la voluntad puede elicitar naturalmente de sí, aunque no sea según la inclinación natural, como un acto vicioso que la voluntad puede tener de sí, aunque, según el Damasceno [4], semejante acto sería anatural o antinatural.

[2] 3. *Ad quaestionem.*—Hic, primo, videndum est quid intelligendum sit per dilectionem naturalem; secundo, quid per dilectionem meritoriam; tertio, ex his infertur veritas quaesiti.

ARTICULUS I

De dilectione naturali

4. De primo: Non intelligitur hic dilectio naturalis illa inclinatio naturae ad bonum, quae est coaeva ipsi naturae, imo forte non aliud ab ipsa natura, sed quaeritur de actu elicito dilectionis naturalis; illa autem inclinatio non est actus elicitus, et pro tanto posset dici dilectio habitualis, quia assimilatur habitui in hoc quod est praecedens actum et permanens sine actu.

5. Actus autem dilectionis naturalis, de quo quaeritur, posset uno modo intelligi actus elicitus secundum illam inclinationem naturalem, puta quando mens actu diligit se vel actu vult sibi commodum. Alio modo posset intelligi actus naturalis dilectionis, distinguendo contra supernaturalem; ille scilicet quem voluntas ex seipsa actu naturali potest habere, licet non

[3] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.49 q.10 n.2-3 (ed. Vivès XXI 318-19).

[4] Damasc., *De fide orth.* II c.30: PG 94,976.

Parece que, en la cuestión, el acto natural de dilección se entiende más bien de este modo. El primer argumento [5] lo entiende así. Hay que observar, sin embargo, que la dilección natural entendida del primer modo va acaso incluida, al menos en la mayoría de los casos, en la dilección natural tomada del segundo modo. Pues podemos elicitar con poder natural muchos actos de dilección —no todos— a los que estamos inclinados naturalmente. No todos, pues tenemos inclinación natural al acto perfectísimo acerca del fin último y, sin embargo, no podemos llegar a él por nuestra naturaleza [6].

ARTICULO II

Sentido de dilección meritoria

6. *Relaciones incluidas en lo meritorio.*—En cuanto al segundo problema [7], afirmo que el acto meritorio es el acto especialmente grato a Dios, es decir, digno del premio debido por él. Dije 'especialmente', pues Dios acepta todos los actos con aceptación general, amándolos según su bondad y ordenándolos a sí mismo como a fin, mientras el acto meritorio lo acepta especialmente en orden a algún bien que debe darse justamente por él. 'Meritorio', por lo tanto, añade al acto doble relación: Una a la voluntad aceptante, otra al bien al que la voluntad aceptante lo ordena. Es similar a esta segunda relación la relación importada por

sit secundum inclinationem naturalem, sicut voluntas ex seipsa potest habere actum vitiosum, et tamen ille actus est praeter naturam vel contra naturam, secundum Damascenum. Hoc secundo modo magis videtur intelligi in quaestione, quia sic procedit primum argumentum; tamen primo modo intelligendo dilectionem naturalem, illa forte continetur sub dilectione naturali secundo modo accepta, saltem ut in pluribus; quia plures actus dilectionis, ad quos naturaliter inclinamur, possumus potestate naturali elicere, licet non omnes, quia ad perfectissimum circa ultimum finem est inclinatio naturalis, licet ad illum non possit natura attingere ex se.

ARTICULUS II

De dilectione meritoria

[3] 6. *Relationes quae in meritorio includuntur.*—De secundo, dico quod actus meritorius est actus Deo specialiter acceptus, tanquam scilicet dignus praemio reddendo pro illo actu. "Specialiter" dixi, quia omnia acceptat acceptatione generali, diligendo ea secundum bonitatem suam et ordinando ea ad seipsum ut ad finem, sed actum meritorium specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum iuste reddendum pro eo. 'Meritorium' igitur addit supra actum duplicem relationem: unam ad voluntatem ut acceptantem, et aliam ad illud bonum ad quod voluntas acceptans illud

[5] Cf. *supra* n.1.
[6] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. n.12-39.57 (I 9-22.35).
[7] Cf. *supra* n.3.

el acto de usar. Usar es ordenar el objeto querido a otro como a fin, al modo que la voluntad meritoria ordena el acto meritorio a otro objeto como a premio.

Pero ninguna relación importada por 'meritorio' es real, ninguna pertenece al acto por algo real que se dé en él, sino sólo por el acto de la voluntad que lo acepta. Y es que no sólo es el entendimiento capaz de comparar un objeto con una comparación que no es de la naturaleza de la cosa, sino que lo es también la voluntad; como el entendimiento lo compara conociéndolo, la voluntad lo compara aceptándolo. Acaso este poder de comparar el objeto con una comparación que no es de la naturaleza del objeto pertenece a estas dos potencias por una razón común a ellas, por su inmaterialidad.

7. A la pregunta de si la comparación del objeto por el acto de la voluntad es una relación de razón puede responderse: Si la relación de razón se toma estrictamente, es decir, por la relación causada en el objeto por un acto de la parte racional por esencia, o sea, por un acto del entendimiento, la relación causada por la voluntad no es una relación de razón. Pues es causada inmediatamente por la voluntad en cuanto elicita inmediatamente un acto comparativo. Síguese que, si se toma la relación de razón estrictamente, no toda relación es real o de razón, sino que hay un tercer tipo de relación, relación de la voluntad comparante. Pero la relación de razón puede entenderse de otro modo, por cualquiera comparación hecha por un acto de la parte racional por esencia o

ordinat. Et huic relationi secundae similis est illa quae importatur in hoc quod est uti. Uti enim est obiectum volitum ordinare ad aliud ut ad finem, sicut voluntas, apud quam meretur quis, actum istum meritorium ordinat ad aliud ut ad praemium. Neutra autem relatio importata per 'meritorium' est realis, quia non competit actui ex natura alicuius realis in actu, sed tantum per actum voluntatis quo actus acceptatur. Non solum enim intellectus potest comparare obiectum aliqua comparatione quae non est ex natura rei, sed etiam voluntas potest, hoc acceptando, sicut intellectus cognoscendo. Et forte posse comparare obiectum comparatione quae non est ex natura obiecti, competit illis potentiis per rationem communem in eis, scilicet propter immaterialitatem earum.

7. Et si quaeras, de comparatione causata in obiecto per actum voluntatis, an sit relatio rationis, [4] potest dici quod, stricte accipiendo relationem rationis, scilicet pro habitudine causata in obiecto per actum partis rationalis per essentiam scilicet intellectus, illa non est relatio rationis; quia comparatio ista immediate causatur per voluntatem, sicut ipsa immediate habet actum comparativum; et tunc sequitur quod, sic stricte accipiendo relationem rationis, non omnis relatio est realis vel rationis, sed est tertia, scilicet relatio voluntatis comparantis. Alio modo potest intelligi relatio rationis pro quacumque comparatione facta per

por participación; en este sentido, la comparación de la voluntad puede decirse relación de razón.

8. Ulteriormente, 'meritorio' connota o cuasi preexige en el acto una doble relación a cuasi doble principio.

Una a la voluntad, en cuanto es el principio que elicita o impera libremente el acto. Nada es aceptado como meritorio si no se halla libremente en el poder del operante. Más, lo que es común al mérito y al demérito, o sea, la imputabilidad, requiere la relación a la voluntad en cuanto ésta posee el acto en su poder. Nada se imputa a alguien como premiable o punible ni, por consiguiente, como laudable o vituperable si no se halla en su poder; la alabanza es en cierto sentido premio, y el vituperio castigo.

La otra relación que lo 'meritorio' requiere en el acto es a la forma sobrenatural por la que la persona o la potencia operante es aceptada, es decir, a la gracia o a la caridad [8]. El acto no es aceptado como digno de premio si no es aceptada la persona que lo elicita, según las palabras del Génesis [9]: *Miró Dios a Abel y a sus ofrendas.* Miró a Abel antes que a sus ofrendas, porque la oblación de la persona no amada no place. Por eso continúa el Génesis: *Pero a Caín y a sus ofrendas no miró.*

9. Sin embargo, se duda qué relación a la caridad se requiere para que el acto sea meritorio. Parece que basta que resida la caridad en el operante; por el hecho de que éste es especialmente

actum partis rationalis, sive per essentiam sive per participationem, et sic ista potest dici relatio rationis.

8. Ulterius, 'meritorium' connotat sive quasi praeexigit in actu duplicem habitudinem eius quasi ad duplex principium.

Una est ad voluntatem ut libere elicientem vel imperantem actum. Nihil enim acceptatur ut meritorium, nisi sit libere in potestate operantis; imo illud quod est commune ad meritum et demeritum, quod potest intelligi per hoc quod est imputabile, requirit istam habitudinem ad voluntatem ut in potestate sua habentem actum. Nihil enim imputatur alicui, nec ut praemiabile nec ut punibile, nisi sit in potestate eius, nec per consequens ut laudabile vel vituperabile; laus enim quodammodo praemium est, vituperium quidem poena.

Alia autem habitudo requiritur ipsius actus ad formam supernaturalem, qua acceptatur ipsa persona vel potentia operans, quae ponitur esse gratia vel caritas. Non enim actus alicuius acceptatur ut dignus praemio, nisi persona operans sit accepta, secundum illud Genesis 4: "Respexit Deus ad Abel et ad munera eius"; prius ad Abel quam ad munera, quia non placet oblatio non dilecti. Unde sequitur ibi: "Ad Cain vero et ad munera eius non respexit".

[5] 9. Sed qualis requiritur habitudo actus ad caritatem ad hoc ut sit meritorius, dubium est. Videtur enim quod sufficit caritatem inesse

[8] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. n.18 (I 12-13); I d.17 n.142ss (V 207ss); III d.19 q.un. n.7 (ed. Vivès XIV 718-719); d.18 q.un. n.4 (ibid. 663-664); II d.7 n.11 (ed. Vivès XII 386-387); IV d.6 q.6 n.2 (ed. Vivès XVI 578-579).

[9] Gen 4,4.

amado según caridad, su acto será aceptado especialmente. Así vemos que la súplica de uno ante alguien es aceptada y la de otro no lo es, aunque no haya diferencia en el principio activo de las súplicas; la única diferencia que se da es que el uno es especialmente amado por el suplicado y el otro no.

10. Contra esto se arguye: Uno que posee la caridad puede pecar venialmente. Respuesta: Tal acto no es aceptable, porque contiene algo repugnante. Pero para que un acto que no contiene ningún elemento repugnante similar sea aceptado basta el principio de la aceptación de la persona.

11. A esto se opone, parece, el hecho de que quien posee la caridad puede elicitar un acto indiferente [10]. No se ve repugnancia en que elicite un acto sin ordenarlo al fin último actual o virtualmente, es decir, en virtud de un acto inmediatamente ordenado a él. Tal acto no sería meritorio, pero tampoco sería pecado; uno no está obligado por ningún precepto a ordenar todos sus actos a Dios actual o virtualmente —del modo dicho.

12. *Conclusión.*—Luego cabe decir que, para que el acto sea meritorio, no basta que lo acompañe la caridad existente en la persona; se requiere, además, que el acto sea elicitado según la inclinación de la caridad inherente. Dios, quien se ama a sí solo y por

ipsi operanti, quia ex quo secundum caritatem est specialiter dilectus, actus eius specialiter acceptabitur. Sicut videmus quod supplicatio unius apud aliquem acceptatur et alterius non, licet inter eos non sit differentia in aliquo quod sit principium activum respectu actus supplicandi, sed tantum in hoc est differentia, quod iste est specialiter dilectus ab illo qui rogatur, et ille non.

10. Sed contra hoc arguitur: Quia habens caritatem potest peccare venialiter. Dicitur quod ille actus non est acceptabilis, quia habet aliquid repugnans, sed ad hoc quod actus aliquis non habens aliquid tale repugnans acceptetur, sufficit solum principium acceptationis personae.

11. Contra hoc videtur esse quod ab habente caritatem potest aliquis actus indifferens elici, quia non apparet repugnantia quod aliquem actum eliciat non ordinans actualiter ad finem ultimum vel virtualiter, hoc est virtute alicuius actus immediate ordinati ad illum. Ille igitur non est meritorius, nec tamen est peccatum, quia nullo praecepto astringitur quis actualiter omnem actum suum ordinare in Deum vel virtualiter, modo praedicto.

12. *Conclusio.*—Potest, igitur, dici quod ad hoc quod actus sit meritorius, non sufficit quod habeat secum caritatem inexsistentem personae, sed ultra hoc requiritur quod secundum inclinationem caritatis inexsistentis actus eliciatur. Deus enim, qui se solum et propter seipsum diligit, potest aliquam formam deiformem dare creaturae, quam habens specialiter

[10] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.41 q.un. (ed. Vivès XIII 431-436).

sí mismo, puede dar a la criatura una forma deiforme; y quien la posee es amado especialmente, y la obra a la que tal forma inclina es aceptada especialmente por ser según su inclinación.

ARTICULO III

Solución de la cuestión

13. *Los actos de dilección natural y meritoria no difieren en especie.*—En cuanto al tercer problema principal [11], puede decirse que los actos de dilección natural y meritoria no difieren en especie si hablamos de la diferencia *per se* importada por las razones de tales actos, pero difieren si hablamos de la diferencia *per accidens*, es decir, de alguna diferencia concomitante, como la diferencia de objetos u otra similar, incluyendo la diferencia específica del acto en el ser de naturaleza.

14. Prueba de la conclusión así entendida:

Una forma absoluta no se distingue en especie de otra sólo por la relación, sino por una diferencia absoluta del mismo género, como se dice en los *Predicamentos* [12]: "Son diversas las especies y las diferencias de los géneros diversos no puestos subalternadamente." Luego lo absoluto no se distingue específicamente por algo relativo. Pero, como se dijo antes en la cuestión sobre

diligatur, et opus eius, ad quod ipsa inclinat, pro quanto sit secundum ipsius inclinationem, specialiter acceptetur.

ARTICULUS III

Quaestionis solutio

[6] 13. *Actus dilectionis naturalis et meritoriae non differunt specie.* De tertio principali, potest dici quod actus dilectionis naturalis et meritoriae non differunt specie, et hoc loquendo de per se differentia quam important per se ratio naturalis et ratio meritorii; non autem per accidens, de differentia scilicet aliqua concomitante, puta differentia obiectorum vel aliqua tali, intelligendo etiam de differentia actus specifica in esse naturae.

14. Haec conclusio sic intellecta probatur sic:

Quia forma absoluta non distinguitur specie ab alia per solam relationem, sed per aliquam differentiam absolutam eiusdem generis; secundum illud in *Praedicamentis*: "Diversorum generum, et non subalternatim positorum, diversae sunt species et differentiae"; absolutum igitur non distinguitur specifice per aliquod respectivum. Actus autem dilectionis est

[11] Cf. *supra* n.3.

[12] Aristot., *Praedic.* c.3 (1b17-18).

ello [13], el acto de dilección es una forma absoluta, mientras lo 'meritorio', como se dijo [14], sólo importa relación. Luego el acto de dilección no se distingue por ella.

15. Aun cuando se negara una de las premisas de esta razón, al menos son verdaderas, parece, estas dos: Que no hay distinción específica por la sola relación de razón o por una relación no real. Y que 'meritorio', como se dijo [15], sólo importa formalmente una relación o relaciones de razón, no reales, a la voluntad aceptante y al premio en orden al cual se acepta.

16. *Objeciones y respuestas.*—Cabría decir que, aunque estas razones concluyan que el acto de dilección natural no se distingue del acto meritorio en el género de naturaleza, puede, sin embargo, distinguirse de él en el género de costumbre. La distinción en este género se basa en relaciones, pues las circunstancias dicen formalmente relaciones. Acaso algunas, como la circunstancia del fin, dicen relaciones no reales; el que alguien quiera un acto concreto por un fin determinado, actualmente sólo implica, parece, la relación de lo querido a tal fin por el acto de la voluntad.

Contra esto se arguye: Lo que es potencial propio respecto de la forma específica no se distingue específicamente de la especie, porque, en cuanto es potencial, no se halla completamente en especie ninguna. Ahora bien, el acto natural, como aquí hablamos, es potencial propio respecto del acto meritorio, pues el acto, con-

forma absoluta, ut habitum est prius in quadam quaestione de hoc mota; 'meritorium' autem, ut dictum est, non importat nisi respectum; igitur etcetera.

15. Si istius rationis altera praemissarum negaretur, saltem ambae istae videntur verae; quod non est distinctio specifica rei a re per solum respectum rationis vel non realem; nunc autem, 'meritorium', ut dictum est, non importat formaliter nisi respectum vel respectus, et non reales, puta ad voluntatem acceptantem et ad praemium in ordine ad illud ad quod acceptatur.

16. *Obiectiones et responsa.*—Diceretur quod, etsi istae rationes concludant quod non distinguitur actus ab actu in genere naturae, tamen distingui potest in genere moris, quia illa distinctio fit per respectus, cum circumstantiae formaliter dicant respectus. Et forte aliquae dicunt respectus non reales, sicut videtur de circumstantia finis, nam quod aliquis velit hunc actum propter hunc finem non videtur dicere in actu nisi relationem voliti per actum voluntatis ad talem finem relati.

[7]. Contra hoc: Illud quod est proprium potentiale ad formam specificam, non distinguitur specifice ab ipsa specie, quia ipsum ut est potentiale, non est complete in aliqua specie; nunc autem, actus naturalis, ut hic loquimur, est proprium potentiale respectu illius quod dicit actus

[13] Cf. *supra, Quodl.* q.13 n.8-16.

[14] Cf. *supra* n.6-8.

[15] Cf. *supra* n.6-7.

siderado en cuanto está en el poder natural de la voluntad, es capaz del orden que lo 'meritorio' importa. Ejemplo: Si el animal estuviera constituido sólo por la forma de animal y no por la forma específica bajo el género animal, no sería específicamente distinto de alguna especie bajo el género animal, porque sería potencial propio respecto de la forma específica. Cabe decir otro tanto de la naturaleza del acto comparada a las condiciones que lo 'meritorio' importa.

17. Cabría objetar: En tal caso no podría decirse que el acto moral se distingue específicamente del 'meritorio' en la especie moral, porque el acto moral se halla en la especie de virtud moral, mientras el 'meritorio' se halla en la especie de otra virtud, es decir, de la virtud sobrenatural. Y, sin embargo, esta razón no vale. Estas virtudes —la moral y la sobrenatural— difieren específicamente; y, por consiguiente, los actos difieren también específicamente en el género moral. Ahora bien, el acto de virtud moral es acto moral en el sentido de que está en el poder natural, no excede tal poder.

Respuesta: El acto que está completamente circunstanciado según virtud moral, es potencial respecto de la virtud que lo 'meritorio' importa. Es incluso potencial más inmediato que el acto natural, es decir, que el acto natural en su pura naturaleza, presupuesto por la virtud moral. Es razonable que el acto meramente natural reciba primero la perfección que no trasciende el poder de la naturaleza, cual es la perfección de la virtud moral, y que, ulteriormente, una vez lograda tal perfección, reciba la perfección

meritorius, quia actus sub illa ratione consideratus, sub qua est in potestate naturali voluntatis, capax est ordinis illius quem importat 'meritorium'. Exemplum huius: si animal esset tantum constitutum per formam animalis et non per formam specificam sub animali, illud non esset distinctum specie ab aliqua specie sub animali, quia esset proprium potentiale respectu formae specificae; ita est de natura actus comparata ad illas conditiones quas importat 'meritorium'.

17. Diceretur: quod tunc actus moralis non posset dici distingui specie a 'meritorio' in specie moris, quia iste actus est in specie virtutis moralis; actus autem meritorius est in specie alterius virtutis, puta supernaturalis; istae autem virtutes differunt specifice, igitur et actus differunt specie in genere moris; et tamen ille qui est actus virtutis moralis est actus naturalis, intelligendo quod est in naturali potestate voluntatis, quia actus virtutis moralis non excedit totam potestatem illam.

Respondeo: Actus qui est complete circumstantionatus secundum virtutem moralem, est potentiale respectu virtutis quam dicit 'meritorium'; imo est immediatius potentiale quam actus naturalis; naturalis, hoc est naturae nudae, ut praesupponitur virtuti morali. Est enim rationabile ut actus mere naturalis per prius recipiat perfectionem illam quae non transcendit totam facultatem naturae, cuiusmodi perfectio est secundum virtutem

simplemente sobrenatural. Luego la razón antes dada [16], es decir, que lo potencial no se distingue específicamente de aquello respecto de lo cual es potencial, no sólo concluye del acto meramente natural en cuanto es anterior a la perfección moral, sino también del acto perfectamente moral, pues bajo la premisa mayor puede incluirse una menor que sería verdadera, no sólo del acto meramente natural, sino también del acto moral.

18. Cuando se arguye: La virtud moral difiere en especie de la caridad; por lo tanto, el acto de virtud moral difiere en especie del acto meritorio en el género moral, la consecuencia no vale tratándose de virtudes subordinadas. Aunque podría parecer que los actos de virtudes opuestas serían específicamente distintos al menos en el ser moral, sin embargo, cuando una virtud es superior y la otra inferior, no es necesario que la bondad que el acto deriva de una sea absolutamente distinta en especie de la bondad que tiene de la otra, sino más bien que la virtud superior dé bondad ulterior, cuasi completiva de la bondad dada por la inferior. Así la caridad se dice forma de otras virtudes, porque la bondad meritoria, propia del acto que de algún modo es de caridad, es completiva de toda otra bondad del acto.

19. Contra esto se arguye: Aunque el acto, en cuanto es de caridad o meritorio, no se halle en especie opuesta a la del acto en cuanto es virtud moral, se hallaría al menos en especie ulterior y más completa que el acto en cuanto moral. Tal distinción específica basta para el caso.

moralem; et ulterius, illa habita, recipiat perfectionem simpliciter supernaturalem. Non solum igitur de actu mere naturali, ut scilicet prior est perfectione morali, sed etiam de actu perfecte morali, concludit ratio prius facta, scilicet quod potentiale non distinguitur specifice ab illo respectu cuius est potentiale, quia sub illa maiori potest accipi minor vera non solum de actu mere naturali sed de actu morali.

[8] 18. Et cum arguitur quod virtus moralis differt specie a caritate, igitur actus differt specie ab actu in genere moris; consequentia non valet, quando sunt virtutes subordinatae; licet enim de virtutibus disparatis videretur quod earum essent actus distincti specie, saltem in esse moris, tamen quando una est superior et alia inferior, non oportet quod bonitas quam habet actus ab una sit distincta absolute specie a bonitate quam habet ab alia, sed magis quod virtus superior tribuat bonitatem ulteriorem, quae sit quasi completiva bonitatis illius quam tribuit inferior. Et hoc modo caritas dicitur esse forma aliarum virtutum, quia bonitas meritoria, quae competit actui aliquo modo a caritate, est completiva bonitatis cuiuscumque alterius in actu.

19. Contra hoc: Saltem actus, ut est caritatis sive meritorius, licet non sit in specie disparata ab actu ut est virtus moralis, erit tamen in specie ulteriori et completiori quam sit actus unde moralis; et talis distinctio specifica sufficit ad propositum.

[16] Cf. *supra* n.16.

En cuanto a esta objeción, podría concederse la conclusión; y, en tal caso, se diría que la dilección meritoria posee cierta razón específica que la dilección natural en cuanto natural no posee, aunque la misma dilección numérica, en cuanto presupuesta por la nota de meritorio, sea natural. Luego la nota de 'meritorio' es la nota específica completiva de la bondad precedente, pero no es una nota específica distinta (*disparata*); ni prueba más el medio del potencial propio [17] y de la perfección completiva antes usado [18]. Si la justicia general fuera la virtud suprema y la forma de otras virtudes morales, habría que decir de ella algo similar a lo dicho respecto de la caridad.

20. De otro modo cabe decir que la nota de 'meritorio' no es específica y completiva en el género de moralidad, porque no dice una bondad o rectitud intrínseca del principio activo, sino que lo presupone solamente y dice ulteriormente una relación a la voluntad aceptante. Sin embargo, si lo 'meritorio' no presupone 'precisamente' la bondad moral del acto, sino la bondad que da la caridad, como esta bondad es actualmente más completa que la bondad moral, síguese que el acto meritorio posee alguna bondad específica ulterior a la bondad moral. Pues, aunque lo 'meritorio' no importe tal bondad ulterior, lo preexige. Y ello parece probable, pues, de otro modo, podría ser meritorio un acto que no tuviera ninguna bondad ulterior a la bondad natural.

21. Contra esto se arguye: Puede darse un acto incluso completamente existente en la especie de moralidad sin que se

Hic, uno modo posset concedi conclusio; et tunc dilectio meritoria diceretur habere quamdam rationem specificam, quam non habet aliqua dilectio naturalis unde naturalis, licet eadem dilectio numero sit naturalis, considerata ut praesupposita rationi meritorii. Ratio igitur 'meritorii' est ratio specifica completiva bonitatis praecedentis, non autem specifica disparata; nec plus probat medium prius positum de potentiali proprio et perfectione completiva. Si autem iustitia generalis est virtus suprema et forma aliarum virtutum moralium, tunc de illa esset aliquo modo simile et de caritate.

[9] 20. Aliter, dicitur quod ratio 'meritorii' non est aliqua ratio specifica et completiva in genere moris, quia non dicit aliquam bonitatem vel rectitudinem intrinsecam activi, sed tantum illam praesupponit et dicit ulterius respectum ad voluntatem acceptantem. Sed si 'meritorium' non praesupponat praecise bonitatem actus moralem, sed bonitatem quam tribuit caritas, cum illa sit completior bonitate morali in actu, sequitur quod actus qui est meritorius habet aliquam bonitatem specificam ulteriorem quam bonitatem moralem. Licet enim 'meritorium' non importet talem bonitatem ulteriorem, tamen praeexigit; et hoc videtur probabile, quia alias posset actus esse meritorius, qui tamen nullam haberet bonitatem ultra bonitatem moralem.

21. Contra hoc: Actus potest haberi etiam complete exsistens in

[17] Cf. ibid.
[18] Cf. *supra* n.18.

posea el hábito de virtud. Tal es generalmente el acto de elección que genera a la virtud moral. Por consiguiente, *a simili,* toda la bondad que tiene el acto cuando la caridad está presente podría tenerla sin su presencia.

Respuesta: La razón prueba que podría tener toda aquella rectitud, porque tendría la misma conformidad a la regla, es decir, al dictamen verdadero, y, por lo tanto, tendría la misma bondad moral, pues tal rectitud es bondad moral o no se da sin ella. Pero el acto de caridad, más allá de su rectitud, es decir, más allá de su conformidad al conocimiento directivo, posee bondad propia por ser según inclinación de la caridad. El ser según tal inclinación es tener bondad caritativa propia, lo que no sucede en las virtudes morales.

22. *Más objeciones.*—Contra la conclusión [19] que se defiende en la solución de la cuestión se objeta.

El conocimiento natural de Dios y el conocimiento de la fe infusa son actos específicamente distintos en el entendimiento. Luego por igual razón la dilección natural y la dilección caritativa en el afecto son específicamente distintas.

23. Prueba del antecedente: El acto de fe infusa es determinadamente verídico, no puede ser falso. En cambio, el acto de fe adquirida de una fuente natural puede ser falso. Ahora bien, en los actos cognitivos, lo que es determinadamente verídico se distingue específicamente de lo no determinadamente verídico;

specie moris, licet non habeatur habitus virtutis, sicut est generaliter de electione, qua generatur virtus moralis; igitur a simili, omnem bonitatem quam actus habebit, quando caritas inerit, habere posset si non inesset.

Respondeo: Ratio probat quod omnem illam rectitudinem posset habere, quia conformitatem eamdem ad regulam, puta dictamen verum, et ideo in moralibus haberetur eadem bonitas moralis, quia illa rectitudo est bonitas moralis vel non est sine ea. Sed actus caritatis ultra rectitudinem, hoc est, conformitatem sui ad cognitionem directivam, habet propriam bonitatem ex hoc quod est secundum inclinationem caritatis; imo esse secundum illam inclinationem est habere propriam bonitatem caritativam; non sic de virtutibus moralibus.

[10] 22. *Aliae obiectiones.*—Contra conclusionem quae tenetur in solutione quaestionis, obicitur sic:

Cognitio naturalis de Deo et cognitio fidei infusae sunt actus differentes specie in intellectu; igitur, pari ratione, dilectio naturalis et dilectio caritativa in affectu.

23. Antecedens probatur: Quia actus fidei infusae est determinate veridicus, ita quod non potest ei subesse falsum; actui autem credulitatis acquisitae ex naturalibus potest subesse falsum; in cognitivis autem illud quod est determinate veridicum distinguitur a non determinate veridico

[19] Cf. *supra* n.13.

consta de la *Etica*[20]: "La sospecha y la opinión que pueden contener falsedad se distinguen específicamente de las virtudes intelectuales, que son hábitos determinadamente verídicos."

24. El antecedente se prueba también porque el conocimiento natural científico de Dios difiere específicamente —ello es manifiesto— de toda fe.

La consecuencia se prueba: 1) Por un argumento *a simili,* pues parece que sucede algo similar en los actos del entendimiento y en los actos de la voluntad; 2) por la causa, pues, cuando los conocimientos previos difieren en especie, los actos consecuentes de la voluntad difieren también en especie; los actos de la voluntad que son de la misma especie sólo preexigen *per se* actos previos de la misma especie.

25. *Respuesta.*—El antecedente[21] puede negarse respecto del acto natural y sobrenatural de creer. El creer sobrenatural es acto elicitado según inclinación de la fe infusa, mientras el creer natural es acto elicitado según certeza recibida de un testigo. Ahora bien, como se dijo en una de las cuestiones anteriores[22], uno puede creer con un mismo acto simultáneamente por el testimonio del testigo y por inclinación de la fe infusa si se da. Luego es realmente el mismo acto. Y, en cuanto es natural, es potencial respecto de la perfección que recibe de la fe infusa. Pero el potencial propio no se distingue específicamente de lo perfecto que tiene perfección propia más allá de lo potencial.

specie, ut patet VI *Ethicorum*; quia sic suspicio et opinio, quibus potest subesse falsum, distinguitur a virtutibus intellectualibus, quae sunt habitus determinate veridici.

24. Probatur etiam antecedens de cognitione naturali scientifica de Deo, de qua videtur manifeste quod differat specie a quacumque credulitate.

Consequentia probatur: Tum per locum a simili, quia videtur esse simile de istis actibus in intellectu et de illis in voluntate; tum a causa, quia quando cognitiones praeviae differunt specie, actus voluntatis sequentes differunt specie, quia ea quae sunt eiusdem speciei non praeexigunt per se nisi aliqua eiusdem speciei.

25. *Contra ista.*—Ad illud antecedens potest negari aliquando de actu credendi naturali et supernaturali, quia credere supernaturale est actus ut elicitur secundum inclinationem fidei infusae; credere autem naturale est actus elicitus secundum certitudinem acceptam ab aliquo testificante. Nunc autem, ut dictum est prius in quadam quaestione, simul potest quis uno et eodem actu credere ex testimonio asserentis et credere secundum inclinationem fidei infusae, si inest; igitur idem est actus in re; et ille, ut est naturalis, est potentialis ad illam perfectionem quam recipit a fide infusa. Proprium autem potentiale non distinguitur specie a perfecto, habente ultra illud potentiale propriam perfectionem.

[20] ARISTOT., *Ethica ad Nic.* VI c.3 (1139b15-24).
[21] Cf. *supra* n.22.
[22] Cf. *supra, Quodl.* q.14 n.23.

específicamente en cuanto preceden a los actos de amor. Ejemplo: Si a alguien se le demostrara conclusivamente y a otro dialécticamente que un objeto determinado debe quererse, el acto por el que uno querría el objeto no diferiría específicamente del acto por el que lo querría el otro. En los conocimientos, en cuanto son previos, no se requiere esta diferencia específica.

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

30. *Respuesta inválida de algunos.*—Al argumento principal[28]:

Se ha respondido que el hábito no es la causa de la sustancia del acto, sino de su modo. Y que podría concederse que tal modo difiere a su manera en especie de la sustancia del acto[29].

31. Aunque a algunos parezca que esta respuesta tiene probabilidad si se habla del modo que el hábito da al acto y consiste en operar deleitable, fácil, pronta y expeditamente —pues parece que el hábito adquirido da comúnmente al acto estos modos, o este modo si son uno—, o si se habla del modo que sobre los modos indicados da el hábito de virtud a los actos virtuosos, y consiste en actuar recta o virtuosamente, con todo, ninguno de tales modos puede ser actualmente propio de la caridad o del acto meritorio. Lo 'meritorio', como se dijo[30], significa un acto aceptado por la voluntad divina en orden a la retribución. Ahora

actorum specifica. Exemplum: si alicui demonstrative concluderetur hoc esse volendum et alteri dialectice, tamen actus quo iste vellet hoc non differt specie ab actu quo ille vellet idem, quia in cognitionibus, inquantum sunt praeviae, non requiritur ista differentia specifica.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

[13] 30. *Responsio non valida.*—Ad argumentum principale:

Dicitur quod habitus est causa non substantiae actus, sed modi in actu, et ille modus posset concedi differre specie suo modo a substantia actus.

31. Ista responsio, licet videatur secundum aliquos probabilitatem habere, loquendo de illo modo quem habitus attribuit actui, cuiusmodi est delectabiliter vel faciliter vel prompte operari vel expedite, (istos quidem modos, vel etiam istum modum, si sint unus modus, videtur habitus acquisitus communiter tribuere actui), vel si ultra hoc dicatur quod habitus aliquis, puta virtutis, virtuosis tribuit recte vel virtuose agere, tamen nullus istorum modorum in actu potest esse proprius caritati vel actui meritorio; quia 'meritorium', ut dictum est, dicit actum acceptatum voluntati divinae in ordine ad praemium reddendum. Nunc autem, nihil

[28] Cf. *supra* n.1.
[29] Godefridus de Font., *Quodl.* II q.4 in corp. (ed. Pelzer in *PhB.*, II [Louvain 1904] p.94).
[30] Cf. *supra* n.6.

bien, el que el acto sea aceptado por la voluntad o el que la voluntad lo acepte de ese modo es lo mismo. Y nada causado puede ser la razón formal de que la voluntad acepte el acto de ese modo, entendiendo por razón formal la que media entre la potencia y el acto. Luego no parece que pueda decirse que la caridad es el principio del modo que le corresponde propiamente al acto.

32. *Respuesta válida.*—Por consiguiente, cabe responder de otro modo al argumento: La mayor, es decir 'los actos que son elicitados por principios diferentes en especie difieren en especie', es verdadera de los principios totales, porque los actos reciben de ellos su entidad total y, por lo tanto, su unidad y distinción. Es igualmente verdadera de los principios parciales opuestos y exigidos *per se* en cuanto opuestos. Pero, si los principios son subordinados o si no se requiere *per se* que sean opuestos, no es necesario que los actos se distingan en especie. Ahora bien, la caridad no es el principio total del acto ni es un principio opuesto respecto de la voluntad, sino un principio subordinado. Pertenece a la potencia el usar del hábito, no al revés. La caridad no se requiere tampoco *per se* ni para la sustancia del acto ni para el acto en cuanto meritorio; sólo se requiere como algo previo para que el acto sea aceptable.

33. Ni siquiera para esto se requiere como algo previo con necesidad propia del orden esencial de las causas, sino sólo con necesidad que deriva de la disposición de la voluntad, que contingentemente dispuso no aceptar el acto si no es elicitado según tal inclinación. Pero el principio que distingue específicamente

aliud est actum acceptari a voluntate divina sic quam voluntatem sic acceptare actum; nihil autem causatum potest esse ratio formalis voluntati quod sic acceptet actum, et hoc intelligendo ut ratio formalis medians inter potentiam et actum; igitur de caritate non videtur posse dici quod ipsa sit principium illius modi in actu, qui modus sibi proprie correspondet.

32. *Responsio valida.*—Potest, igitur, aliter dici ad argumentum: Quod maior illa, quod 'actus illi differunt specie qui eliciuntur a principiis differentibus specie', vera est de principiis totalibus, quia ab illis habent totaliter actus entitatem suam, et per consequens unitatem suam et distinctionem. Vera est etiam de principiis partialibus, dum tamen sint principia disparata et per se requisita inquantum disparata, quia si sint subordinata vel non per se requiratur quod sint disparata, non oportet quod actus specie distinguantur. Nunc autem, caritas non est principium totale actus, nec disparatum respectu ipsius voluntatis, sed subordinatum, quia potentiae est uti habitu, non e converso. Nec est per se requisita non solum ad substantiam actus, sed nec ad actum inquantum meritorium, sed requiritur ut quoddam praevium ad hoc quod actus sit acceptabilis.

33. Sed nec requiritur ut tale praevium necessitate ordinis essentialis causarum, sed tantum necessitate dispositionis illius voluntatis, quae contingenter disposuit non acceptare actum nisi secundum istam inclinationem sit elicitus. Principium autem specie distinguens, vel est per se principium

el acto es su principio *per se* —y, por consiguiente, principio que le da alguna entidad real que procede de él—, o es al menos principio suyo según aquello por lo que se distingue específicamente. O, si es principio que distingue dispositivamente, es necesario que disponga *per se* a que el efecto en cuanto distinto sea causado según orden esencial. Ninguna de estas condiciones compete al acto por el hábito de la caridad.

34. En esta conexión debe indicarse ordenadamente cuál es el acto imputable a alabanza o a vituperio, cuál el acto nudo y el acto virtuoso según virtud moral y cuál el acto caritativo y el acto meritorio.

El primero dice relación a la potencia que elicita libremente el acto.

El segundo añade relación a la virtud que inclina a él, o mejor, a la regla de la virtud, es decir, al dictamen de la razón recta.

El tercero dice relación a la caridad que inclina a él.

El cuarto, a la voluntad divina, que lo acepta especialmente.

El tercero incluye alguna bondad que no incluye el segundo y es preexigida para el cuarto, no por la naturaleza de la cosa, sino por disposición de la voluntad aceptante.

illius in se, et per consequens dans sibi aliquam entitatem realem quae sit eius in se, vel saltem est principium eius secundum illud secundum quod distinguitur specie; vel si est principium dispositive distinguens, oportet quod per se disponat ad hoc quod secundum ordinem essentialem causarum hoc ut distinctum causetur; nullum istorum competit actui per habitum caritatis.

34. Nota hic per ordinem quis sit actus imputabilis ad laudem vel vituperium, actus nudus, actus virtuosus secundum virtutem moralem, actus caritativus et actus meritorius.

Primus dicit respectum ad potentiam libere elicientem actum.

Secundus addit respectum ad virtutem inclinantem vel verius ad regulam virtutis, scilicet rationem rectam, ut dictantem.

Tertius dicit respectum ad caritatem inclinantem.

Quartus ad voluntatem divinam specialiter acceptantem.

Tertius dicit bonitatem aliquam ultra secundum, et praeexactam ad quartum, non ex natura rei, sed ex dispositione voluntatis acceptantis.

CUESTION XVIII

Si el acto externo añade alguna bondad o malicia al acto interno

Resumen.—El sentido de la cuestión es de si, cuando el acto interno y externo acerca del mismo objeto se dan en el mismo supósito, el externo añade al interno bondad moral específicamente distinta de la bondad que corresponde a los grados de la intención y a otras circunstancias suyas.

La bondad moral es la integración de todas las condiciones que, según la recta razón, convienen al acto, o al agente por el acto. Se da doble bondad, esencial, o absoluta, y accidental, o relativa. La bondad natural sólo se da en los agentes carentes de entendimiento, y la bondad moral sólo en los seres inteligentes. La conveniencia del objeto a tal acto y a tal agente se determina por la naturaleza del agente, del acto y del objeto. La bondad que deriva del objeto se dice *ex genere,* porque es potencial respecto de las bondades ulteriores. La primera de éstas es la circunstancia del fin, a la que siguen las demás circunstancias. La bondad es *ex integra causa,* la malicia *ex quocumque defectu.* La malicia es doble, privativa y contraria. Pueden darse muchas bondades en un acto.

El acto imputable es el que se halla en el poder de la voluntad mediata o inmediatamente. En él se dan dos relaciones: Una al dominio de la voluntad, otra a la pena o al premio. Hay diferencias entre el imputable mediato e inmediato.

En el acto externo hay bondad distinta de la bondad del acto interno. Ello se prueba por la autoridad de San Agustín, quien escribe: "Uno se hace miserable por la sola mala voluntad, pero se hace más miserable por el poder por el cual el deseo de la mala voluntad se satisface". Es obvio que no habla de la miseria de la culpa. Dice, pues, que el acto malo exterior se añade a la miseria de la culpa preexistente en el acto interior malo. Además, la bondad es la integridad de los elementos que, según la recta razón, deben convenir al acto. Ahora bien, la integridad de los elementos que, según el dictamen de la recta razón, deben convenir al acto interior y la integridad de los que deben convenir al acto exterior es diversa. Por lo tanto, es diversa también su bondad —y malicia— moral. Que la integridad que conviene al acto interno y externo es diversa se prueba: Aunque al acto externo en cuanto objeto querido y no en cuanto ejercitado actualmente podría convenirle en cierto modo denominativamente —con denominación externa— lo que conviene realmente al acto interior, no le conviene del mismo modo. Pues ni las potencias operativas son capaces del mismo acto ni son de la misma naturaleza, o al menos podrán tener distintas conveniencias, lo que basta para la conclusión.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—La cuestión siguiente [1] compara el acto intrínseco de la voluntad con el acto extrínseco, e inquiere si éste añade bondad o malicia a aquél [2].

Se arguye que no [3]:

Lo que no tiene razón de voluntario, no tiene razón de bueno o de malo. Ahora bien, el acto externo, en cuanto distinto del interno, no tiene razón de voluntario, sólo tiene voluntariedad del acto interno. Luego el acto externo no tiene bondad o malicia propia. Y, no teniéndola, mal puede añadírsela al acto interno. Luego no se la añade.

2. Se arguye en contra de la opinión precedente:

Lo prohibido por preceptos negativos encierra ilicitud propia y distinta. Ahora bien, el acto externo es prohibido por un precepto, y el acto interno por otro. Consta claramente de los preceptos: *No fornicarás* [4] y *no desearás la mujer de tu prójimo* [5]. Y también de estos otros: *No robarás* [6] y *no desearás los bienes del prójimo* [7].

QUAESTIO XVIII

Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiae ad actum interiorem

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Deinde quaeritur de comparatione actus intrinseci voluntatis ad actum extrinsecum: Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiae ad actum interiorem.

Arguitur quod non:

Quia quod non habet rationem voluntarii, non habet rationem boni vel mali; actus autem exterior, ut distinctus ab interiori, non habet rationem voluntarii, quia non habet quod sit voluntarius nisi ab actu interiori; igitur actus exterior secundum se non habet bonitatem vel malitiam; non adderet autem, nisi tale aliquid secundum se haberet; igitur etc.

2. Contra:

Quae praeceptis negativis distinctis prohibentur, habent propriam et distinctam rationem illiciti; nunc autem alio praecepto prohibetur actus exterior et alio interior, ut patet de istis praeceptis: "Non moechaberis", et "non concupisces uxorem" etc. Et similiter de istis praeceptis: "Non furtum facies", et "non concupisces rem proximi" etc.

[1] Cf. *supra*, *Quodl.* q.16 n.1.
[2] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.42 q.5 (ed. Vivès XIII 448-477).
[3] Aristot., *Ethica ad Nic.* III c.7 (1113b5-19).
[4] Ex 20,14.
[5] Ex 20,17.
[6] Ex 20,15.
[7] Ex 20,17.

3. *Respuesta a la cuestión.*—Esta cuestión ofrece mayor dificultad respecto de la bondad moral del acto. Es claro que su bondad natural, como quiera que se entienda, es distinta. La naturaleza del acto interno y la del externo es diversa. Más, tales actos son emitidos inmediatamente por potencias diversas: el interno, por la voluntad; el externo, por una potencia externa, aunque bajo el imperio de la voluntad.

4. En segundo lugar, la cuestión no ofrece dificultad respecto del acto interno y externo, que son distintos por ser emitidos por supósitos diversos, como cuando uno tiene un acto interno y otro un acto externo; o por ser emitidos en tiempos distintos por el mismo supósito, como cuando uno en un tiempo sólo tiene acto interno y otro un acto externo, sino respecto del acto interno y externo que van unidos, como cuando, en el mismo supósito, al acto interno sigue el externo.

5. En tercer lugar, la cuestión no debe entenderse de la adición de la bondad o malicia intensiva, sino de la extensiva. Sucede frecuentemente que, tanto en los actos buenos como en los malos, el acto de deseo de lo ausente es más remiso que el acto de lo presente, que San Agustín llama amor[8]: "El apetito del instante es amor del fruyente." Y acaso el acto que versa sobre el objeto presente no sólo es más intenso que el que versa sobre el objeto ausente, sino simplemente distinto. Pero, sean un mismo acto o dos actos distintos, el acto de amor es al menos intensamente más perfecto que el acto de deseo; satisface la voluntad

[2] 3. *Ad quaestionem.*—Ista quaestio habet maiorem difficultatem de bonitate actus morali, quia de bonitate actus naturali manifestum videtur, quidquid per illam intelligatur, quod ipsa est alia et alia alterius naturae. Patet autem quod alia est natura actus interioris et exterioris; imo isti actus eliciuntur immediate a diversis potentiis: interior a voluntate, exterior a potentia aliqua exteriori, licet per imperium voluntatis.

4. Secundo, etiam habet difficultatem intelligendo de actu illo et isto, non quando sunt diversi sive in diversis suppositis, puta si unus habeat actum interiorem et alius exteriorem, sive in eodem supposito, puta si unus nunc solum habeat interiorem et alias exteriorem; sed difficultatem habet de actibus istis quando sunt coniuncti, puta quando in eodem ex actu interiori sequitur actus exterior.

5. Tertio, non est intelligenda quaestio de additione bonitatis et malitiae secundum intensionem, sed secundum extensionem; frequenter quidem evenit, quod tam in bonis quam in malis, actus desiderii, qui est respectu absentis, est remissior actu illo qui est praesentis, quem Augustinus vocat amorem, IX *De Trinitate* ult., dicens quod: "Appetitus instantis sit amor fruentis". Et forte non tantum est actus intensior circa obiectum praesens quam circa absens, sed simpliciter alius actus; sed, sive sit idem actus desiderii et amoris, sive alius et alius, saltem actus amoris est perfectior intensive; quietat enim voluntatem eo modo quo

[8] AUGUST., *De Trin.* IX c.12 n.18: PL 42,971-972.

como no la puede satisfacer el acto de deseo. Es decir, cuando se da el acto externo, el interno es ocasionalmente intensificado. Pero no es esto lo que se inquiere en la cuestión. Se inquiere si el acto externo añade por sí otra bondad a la bondad propia del acto interno.

6. El sentido en que la cuestión presenta mayor dificultad es, pues, éste: Si el acto externo, unido al interno en el mismo supósito, posee bondad moral propia distinta de la bondad del acto interno.

7. Para su solución hay que investigar tres puntos: Primero, de dónde recibe el acto su bondad o malicia moral; segundo, si recibe su laudabilidad o vituperabilidad o culpabilidad de la misma fuente; tercero, si la bondad o la laudabilidad del acto externo y del interno es diversa.

ARTICULO 1

Fuente de la bondad o malicia moral del acto

8. *Descripción de la bondad moral.*—La bondad moral del acto es la integridad de todo lo que, según el dictamen de la recta razón del agente, debe convenirle al acto o al agente en su acto.

9. *Declaración de la conveniencia según el dictamen de la recta razón.*—Declaración de esta descripción:

Como la bondad primaria del ente, llamada bondad esencial

actus desiderii non potest eam quietare; quando igitur exterior habetur, tunc vel occasionaliter actus interior intenditur. Sed de hoc non quaeritur, sed an actus exterior ex se addat bonitatem aliam illi, quae est in actu interiori.

6. Est igitur intellectus quaestionis iste, in quo praecipuam habet difficultatem: an actus exterior, quando in eodem est coniunctus interiori, habeat bonitatem moralem propriam, distinctam a bonitate actus interioris.

7. Ubi sunt tria videnda: Primo, a quo actus habeat bonitatem moralem vel malitiam. Secundo, an ab eodem habeat quod sit laudabilis, vel vituperabilis sive culpabilis. Tertio, si est alia bonitas vel laudabilitas tam in actu exteriori quam interiori.

ARTICULUS 1

A quo actus habeat bonitatem moralem vel malitiam

[3] 8. *Bonitas moralis describitur.*—De primo, bonitas moralis actus est integritas eorum omnium, quae recta ratio operantis iudicat debere ipsi actui convenire vel ipsi agenti in suo actu convenire.

9. *Declaratur convenientia iudicata secundum rectam rationem.*—Haec descriptio declaratur: Sicut enim bonitas primaria entis, quae dicitur bonitas essentialis, quae est integritas vel perfectio entis in se, impor-

y consistente en la integridad o perfección del ente en sí, importa positivamente la negación de imperfección —exclusión de imperfección y de disminución—, así la bondad secundaria del ente, que es accidental o adventicia, consiste en la integridad de conveniencia o en la conveniencia íntegra de tal bondad a tal ente o, viceversa, tal ente a tal bondad.

Estas dos conveniencias van comúnmente juntas. Ejemplo de la primera: la salud se dice buena para el hombre porque le conviene, y la comida se dice buena porque posee el sabor que le conviene. Un ejemplo de ambas lo hallamos en Agustín[9]: "Buena salud sin dolores ni cansancio"; he aquí el ejemplo del primer miembro —de la primera conveniencia—; la salud es buena para el hombre porque le conviene. Después continúa: "Y buen rostro de hombre de dimensiones parejas, alegremente afectado y excelentemente coloreado"; he aquí el ejemplo del segundo miembro —de la segunda conveniencia—; el rostro se dice bueno por los elementos que le convienen.

Hay diferencia entre ambos casos; lo que conviene a uno se dice ciertamente bueno para él, es decir, se dice que es perfección o bondad suya, pero no se dice denominativa o accidentalmente bueno en sí. Por el contrario, aquello a que conviene algo se dice denominativamente bueno porque posee lo que le conviene. En el primer caso, hay denominación como de la forma por el sujeto; así como el alma se dice 'humana', algo se dice bien 'humano' porque es bueno para el hombre. En el segundo caso, por el contrario, hay denominación del sujeto por la forma; así se dice:

tat positive negationem imperfectionis, per quod excluditur imperfectio et diminutio sic bonitas entis secundaria, quae est accidentalis sive superveniens entitati, est integritas convenientiae vel integra convenientia eius alteri cui debet convenire vel alterius sibi.

Et istae duae convenientiae communiter sunt connexae. Exemplum primi: sanitas dicitur bona homini, quia sibi conveniens, et cibus dicitur bonus, quia habet saporem sibi convenientem. Exemplum utriusque: potest haberi ab Augustino VIII *De Trinitate* cap.3: "Bona, inquit, valetudo sine doloribus et lassitudine"; hoc pro primo membro, quia valetudo est bona homini, quia est ei conveniens. Et subdit Augustinus: "Et bona facies hominis dimensa pariliter, et affecta hilariter, et luculenter colorata"; hoc pro secundo membro, quia talis facies dicitur bona, habendo illa quae sibi conveniunt.

Et est differentia, quia illud quidem quod est conveniens alicui, dicitur ei bonum, hoc est, illi perfectio vel bonitas, sed non dicitur denominative vel accidentaliter bonum, in se. Illud autem, cui aliquid convenit, dicitur denominative bonum, eo quod habet illud quod sibi convenit. Et in primo est denominatio quasi formae a subiecto, sicut anima dicitur 'humana', sic aliquid dicitur bonum homini, quia bonum 'humanum'; sed in secundo,

[9] Augustin., *De Trin.* VIII c.3 n.4: PL 42,949.

'El hombre es bueno según un bien suyo determinado'. Ahora bien, el acto es apto para convenir al agente y también para poseer una condición que le conviene. Por lo tanto, lo que posee tal bondad puede decirse bueno con bondad accidental de ambos modos. Ello es también generalmente verdad del acto natural. Por consiguiente, la bondad que consiste en que algo posea lo que le conviene, no sólo es bondad accidental, sino también natural [10].

10. Ulteriormente, hay agente, el carente de entendimiento y voluntad, que no juzga ni puede juzgar de lo que conviene a su acto. En tal caso, lo que conviene al acto es determinado por las solas causas naturales, y el agente es inclinado a la acción por ellas; o si, sobre ello, hay juicio de un entendimiento y moción de una voluntad, tal juicio y moción sólo derivan de Dios, en cuanto director y motor universal de toda la naturaleza. La bondad del acto del agente carente de entendimiento es meramente natural.

Hay otro agente, el que actúa por entendimiento y voluntad, que juzga de la conveniencia de su acto y lo tiene en su poder. La bondad secundaria íntegra de tal acto se llama moral.

11. Más allá de este juicio general de la conveniencia del acto, que es común al acto del agente que actúa por conocimiento o sin conocimiento, hay agentes que actúan por conocimiento in-

e converso, est denominatio subiecti a forma, cum dicitur, 'homo est bonus secundum illud bonum suum'; actus autem natus est convenire agenti, et etiam habere aliquam conditionem sibi convenientem; utroque igitur modo habens illam potest dici bonus bonitate accidentali. Et hoc verum est generaliter de actu etiam naturali, et per consequens bonitas ista in habendo illud quod sibi convenit, non tantum est bonitas accidentalis, sed naturalis.

[4] 10. Ulterius: Aliquod agens, de eo quod convenit actui suo, non iudicat, nec illud in potestate sua habet, sicut est agens sine intellectu et voluntate; et ibi, vel ex solis causis mere naturalibus determinatur quid conveniat actui, et ex eis inclinatur agens ad agendum; vel si oltre illud sit iudicium alicuius intellectus et motio alicuius voluntatis, hoc non est nisi ipsius Dei, inquantum est universalis director et motor totius naturae; et ista bonitas in actu agentis sine intellectu erit mere naturalis.

Aliud est agens, quod de convenientia sui actus iudicat, et illum in potestate sua habet, sicut agens per intellectum et voluntatem, et bonitas secundaria talis actus integra dicitur bonitas moralis.

11. Ultra istud iudicium generale de convenientia actus, quod est communiter de actu agentis per cognitionem sive sine cognitione, sunt

[10] Sigue una adición: "Esta conveniencia, o es de la naturaleza de los extremos, o, si debe reducirse al juicio de algún entendimiento, es aún natural, pues, siendo el entendimiento la medida de la conveniencia, deberá reducirse al juicio de aquel entendimiento que es la medida de toda la naturaleza; es decir, el entendimiento divino. Como este entendimiento conoce perfectamente todo ente, conoce perfectamente la conveniencia o disconveniencia de un ente a otro."

trínseco según juicio especial [11]. Algunos de ellos sólo actúan con conocimiento sensitivo; aprehenden en algún modo la conveniencia del objeto, juzguen o no de la conveniencia del acto; no trascienden la bondad natural. Otros actúan por conocimiento intelectual, el único que juzga propiamente de la conveniencia; son capaces de poseer una regla intrínseca de rectitud de su acto; sólo ellos pueden elicitar un acto bueno con bondad moral.

12. Sin embargo, para que el acto posea esta bondad, no basta que el agente sea capaz de juzgar de su conveniencia; es necesario que de hecho juzgue rectamente de él y que lo realice según tal juicio. Si el agente está equivocado en su conocimiento propio, pero actúa conformemente al conocimiento recto de otro, no actúa rectamente, pues debe regular su acto por conocimiento propio y, en la hipótesis, no actúa según él, sino contra él. Similarmente, tal agente pone un acto que tiene en su poder. Ahora bien, tiene en su poder el acto cual lo conoce y lo pone; el poder del libre albedrío consiste formal u ocasionalmente en el conocimiento y la elección. Por lo tanto, aparece claro cómo la bondad moral del acto es la conveniencia juzgada según la recta razón del agente.

13. *Declaración de 'todo lo que debe convenir al acto' según el dictamen de la recta razón.*—Las otras palabras [12]: 'de todo lo que debe convenir al acto', se declaran de este modo:

aliqua, quae secundum iudicium speciale agunt ex cognitione intrinseca sibi; et quaedam cum cognitione sensitiva tantum, quae aliquo modo apprehendunt convenientiam obiecti, sive iudicent de convenientia actus sive non, saltem non transcendunt bonitatem naturalem; alia agunt ex cognitione intellectiva, quae proprie sola est iudicativa de tali convenientia, et talia nata sunt habere regulam intrinsecam rectitudinis in suo actu, et in solis istis potest esse actus bonus habens bonitatem moralem.

12. Sed non sufficit ad illam, quod in agente sit potentia iudicativa de convenientia sui actus, sed oportet quod actu recte iudicet de actu et secundum illud iudicium actus fiat. Si enim cognitio propria sit erronea, licet agatur conformiter cognitioni rectae alterius cognoscentis, quia tamen tale agens natum est regulari in suo actu per propriam cognitionem et secundum illam non agit sed contra illam, ideo non recte agit [5]. Consimiliter, talem actum elicit qualem habet in sua potestate; habet autem in potestate sua talem actum qualem cognoscit et elicit, quia potestas liberi arbitrii vel formaliter vel concomitanter exsistit in cognitione et electione. Sic igitur patet qualiter bonitas moralis actus est convenientia iudicata secundum rectam rationem operantis.

13. *Declaratur pluralitas eorum quae recta ratio dictat debere convenire actui.*—Quod autem addebatur 'omnium eorum, quae debent convenire actui', sic declaratur:

[11] Notará el lector que este párrafo no hace mucho sentido ni guarda conexión lógica estricta con lo que precede.

[12] Cf. *supra* n.8.

Todo juicio empieza de algo cierto. El primer juicio de la conveniencia no puede presuponer una conveniencia dictada por otro entendimiento; de lo contrario, no sería juicio primero. Presupone, pues, algo cierto y no juzgado por otro entendimiento, o sea, la naturaleza del agente, la potencia según la cual actúa, y la razón quiditativa del acto. De la naturaleza de estos factores, sin ninguna otra presuposición, el juicio concluye que un acto es conveniente a un agente que actúa por una potencia determinada. De la naturaleza del hombre, de la potencia intelectiva y del acto de entender aparece lo que conviene que el hombre entienda. Aparece también claro, una vez conocida la naturaleza de la intelección, lo que no le conviene entender. Similarmente, de la naturaleza del hombre, de la potencia y del acto aparece manifiesto por qué a la bestia no le conviene o, más propiamente, le repugna el entender. En este primer juicio, que se funda 'precisamente' en la naturaleza del operante, de la potencia operativa y del acto, no hay inconveniencia, es decir, no hay conexión indebida o no-ordenada, sino disconveniencia, es decir, imposibilidad absoluta de conveniencia.

14. Ulteriormente, de las razones de estas tres entidades: la naturaleza, la potencia y el acto del agente, puede concluirse cuál es el objeto conveniente a un acto en cuanto propio de un agente determinado. Por ejemplo, se puede concluir que al acto de comer le conviene el alimento restaurativo de lo perdido, pero no le conviene lo que no es apto por naturaleza para ser alimen-

Omne iudicium incipit ab aliquo certo. Primum iudicium de convenientia non potest praesupponere aliquam convenientiam dictatam ab alio intellectu, quia tunc non esset primum. Praesupponitur igitur aliquod certum et non ab illo intellectu iudicatum, et huiusmodi est natura agentis, et potentia secundum quam agit, et ratio quiditativa actus. Ex ratione enim istorum quiditativa concludit hunc actum esse convenientem huic agenti secundum istam potentiam vel disconvenientem, nullo praesupposito nisi rationibus istorum terminorum; sicut ex ratione hominis et potentiae intellectivae et actus intelligendi, patet quod convenit homini per intellectum intelligere, patet etiam quod non convenit sibi per intellectum tangere, cognita ratione illius actus qui est tangere. Similiter patet ex rationibus naturae, potentiae et actus, quare bruto non convenit intelligere, vel magis proprie sibi repugnat intelligere; in isto quidem primo iudicio, quod praecise accipitur ex natura operantis et potentiae operativae et ipsius actus non est inconvenientia, hoc est, indebita sive inordinata connexio, sed disconvenientia, hoc est, impossibilitas absolute conveniendi.

[6] 14. Ulterius: Ex rationibus istorum trium concludi potest quid sit obiectum conveniens tali actui, ut est talis agentis; puta de actu comedendi, quod convenienter transeat super cibum restaurativum deperditi, non autem super illud quod non est natum esse nutrimentum, sicut

to; v. gr., la piedra o algo similar, que, aunque fuera alimento para otro animal, no lo es para el hombre.

Esta determinación del objeto es la primera perteneciente al género moral, no como una diferencia que coloca al acto en tal género, sino como un receptivo potencial de la determinación moral. Cuando el acto tiene un objeto conveniente al agente y a la acción, es capaz de determinación moral según circunstancias ordenadas. Por ello se dice que el acto recibe su bondad genérica del objeto; como el género es potencial respecto de las diferencias, así la bondad del objeto es la primera en el género moral, sólo presupone la bondad de la naturaleza; y es capaz de toda bondad específica en el género moral.

15. El proceso en la bondad específica, que se dice bondad de las circunstancias, es éste:

La primera bondad deriva, parece, de la circunstancia del fin; de la naturaleza del agente, de la acción y del objeto se concluye inmediatamente que un acto dado debe competer a un agente en orden a un fin determinado y debe ser elegido y apetecido por tal fin. Esta circunstancia no es del acto en cuanto puesto o no puesto 'precisamente' en su ser real, sino en cuanto querido y relacionado al fin por un acto de la voluntad. Más, la elección por el fin debido no es menos buena en el caso de que el acto externo no obtenga el fin que en el caso de que lo obtenga.

A la circunstancia del fin sigue, parece, la circunstancia del

lapis vel aliquid huiusmodi, quod licet alii animali esset nutrimentum non tamen homini.

Ista determinatio obiecti est prima determinatio quae pertinet ad genus moris, non tamquam differentia determinans ad aliquid in illo genere, sed tanquam potentiale receptivum determinationis moralis; quia quando actus habens obiectum conveniens agenti et actioni, tunc est capax determinationis moralis secundum circumstantias ordinatas; propter quod dicitur ex obiecto actus habere bonitatem ex genere, quia sicut genus est potentiale respectu differentiarum, sic bonitas ex obiecto est prima in genere moris, praesupponens solam bonitatem naturae, et capax omnis bonitatis specificae in genere moris.

15. In ista autem bonitate specifica, quae dicitur bonitas ex circumstantia, talis est processus:

Prima bonitas videtur esse circumstantia finis, quia ex natura agentis et actionis et obiecti statim concluditur quod talis actus non debet competere tali nisi in ordine ad talem finem, et debet eligi et appeti propter finem talem; et ista circumstantia non est ipsius actus, ut in esse reali positi vel non positi praecise sic, sed est ipsius actus ut voliti et per actum voluntatis ad talem finem relati; imo, non minus est electio bona, quae sit propter finem debitum, esto quod per actum illum elicitum extra non attingatur finis electionis quam si attingeretur.

Post circumstantiam finis videtur sequi circumstantia modi agendi,

modo de la acción; cuál debe ser este modo se concluye de todos los factores indicados o de algunos de ellos.

Sigue la conclusión respecto del tiempo. Una acción determinada por un fin determinado, que tiene un modo determinado, no debe convenirle siempre a un agente determinado, sino cuando es ordenable a tal fin o cuando puede tener tal fin.

La última de todas las circunstancias parece ser la del lugar. Incluso hay actos cuya bondad completa no es determinada por el lugar [13].

16. Queda, pues, aclarada la pluralidad de los elementos que, según el dictamen de la recta razón, deben convenir al acto. Según la descripción dada [14], para que su bondad sea perfecta, el acto debe poseerlos íntegramente. Por eso Dionisio [15] escribe: "El bien es —depende— de una e íntegra causa; el mal, por el contrario, de los defectos particulares." Dice 'toda causa', es decir, debe contener íntegramente todas las circunstancias.

17. Se arguye en contra: Como consta de la *Etica* [16], las circunstancias son relaciones, y el bien es cualidad. La virtud es también cualidad en los *Predicamentos* [17].

Respuesta: En la *Física* [18] se dice: "Toda virtud y malicia son respecto de algo". Luego el que los actos sean buenos o virtuosos importa una relación o varias relaciones. Sin embargo, lo 'bueno', o 'virtuoso', como 'sano' y 'pulcro', tiene un modo

quae concluditur ex omnibus praedictis vel aliquibus eorum talis vel talis debere esse.

Postea, concludi potest de tempore, quia tali agenti talis actio propter talem finem etiam talem habens modum non debet semper convenire, sed pro tempore pro quo ordinabilis est ad talem finem vel pro quo potest talem finem habere.

Ultima autem omnium videtur circumstantia loci; imo, multi sunt actus quorum etiam bonitas completa moralis non determinat locum.

16. Sic, igitur, patet de pluralitate eorum quae recta ratio dictat debere convenire actui, quia ad hoc ut sit perfecte bonus, debet habere, secundum descriptionem iam positam, omnium istorum integritatem. Unde Dionysius *De divinis nominibus* parte 4: "Bonum est ex una et tota causa, malum autem ex particularibus defectibus"; tota, inquit, causa, hoc est, integra ex omnibus circumstantiis.

[7] 17. Contra: Circumstantiae sunt relationes, et bonum est qualitas, X *Ethicorum*. Virtus etiam est qualitas in *Praedicamentis*.

Respondeo: VII *Physicorum*: "Virtus omnis et malitia ad aliquid sunt". Actus igitur esse 'bonos' vel 'virtuosos', importat relationem vel multas relationes; sed tamen habet modum denominandi vel praedicandi

[13] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.40 q.un. (ed. Vivès XIII 424-427).
[14] Cf. *supra* n.8.
[15] Ps.-Dionysius, *De divin. nomin.* c.4,30: PG 3,806.
[16] Aristot., *Ethica ad Nic.* X c.2 (1173a13-22).
[17] Aristot., *Praedic.* c.8 (8b30).
[18] Aristot., *Physic.* VII c.3 (246b2-8).

de denominación o de predicación propio de la cualidad. Ello acontece en general con la cualidad de la cuarta especie.

18. *De dónde recibe el acto la malicia moral.*—Según la segunda parte del texto de Dionisio [19], hay que ver de dónde recibe el acto la malicia moral:

De un modo, la malicia puede oponerse privativamente a la bondad en acto. De otro modo, puede oponérsele contrariamente. De un modo, el hombre se dice malo contrariamente cuando tiene un hábito vicioso, que ciertamente es un hábito positivo, aunque con privación de la perfección debida; y, de otro modo, se dice malo sólo privativamente cuando carece de la bondad que debería tener, aunque no tenga un hábito vicioso positivo contrario [20].

19. Esta distinción la hallamos en Boecio [21]. Al exponer la propiedad de la cualidad escribe: "Dicen que la injusticia no es contraria a la justicia. Pues piensan que la injusticia es privación, no contrariedad, de la justicia." Añade refutando a los que tal afirman: "Muchos hábitos se expresan con el término 'privación', como la iliberalidad y la imprudencia, que nunca se opondrían a las virtudes que son hábitos si no fuesen también hábitos" [22].

20. Esta distinción se muestra también por razón. Alguien puede no actuar con la circunstancia debida y, sin embargo, no actuar con circunstancia indebida; por ejemplo, cuando no or-

qualitatis, sicut 'sanum' et 'pulchrum', et communiter ita est de quarta specie qualitatis.

18. *Unde actus habeat malitiam moralem.*—Iuxta secundam partem auctoritatis Dionysii, videndum est unde actus habeat malitiam moralem:

Uno modo, potest malitia opponi privative bonitati in actu; alio modo, contrarie; sicut etiam homo dicitur malus contrarie quando habet habitum vitiosum, qui est habitus quidem positivus licet cum privatione perfectionis debitae; alio modo dicitur malus privative tantum, scilicet quia caret bonitate quam deberet habere, licet non habeat habitum vitiosum contrarium positivum.

19. Distinctio ista potest haberi a Boethio *Super Praedicamenta,* exponendo primam proprietatem qualitatis: "Dicitur, inquit, iustitiae iniustitiam non esse contrariam. Putant enim iniustitiam privationem esse iustitiae, non contrarietatem". Et subdit hoc reprobando: "Multae habitudines 'privationis' vocabulo proferuntur, ut illiberalitas atque imprudentia, quae numquam virtutibus opponerentur, quae sunt habitus, nisi ipsae quoque habitus essent".

20. Per rationem apparet ista distinctio: Potest enim aliquis agere non cum circumstantia debita, et tamen non cum circumstantia indebita;

[19] Cf. *supra* n.16.
[20] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.7 q.un. n.12 (ed. Vivès XII 387).
[21] Boethius *In cathegorias Aristot.* III: PL 64,255.

dena el acto al fin debido, pero tampoco a un fin indebido. En este caso, el acto es malo privativamente, no contrariamente, como el acto ordenado a un fin indebido; y de muchos actos similares se forma un hábito similar en malicia, es decir, en malicia privativa, no contraria. Ejemplo: El dar limosna, no por un fin bueno, es decir, por amor de Dios o para subvenir al prójimo, pero tampoco por un fin malo, por ejemplo, por vanagloria o para perjudicar a alguien, es un acto malo privativamente, no contrariamente.

Dionisio se refiere a la malicia privativa cuando afirma que la carencia particular de una circunstancia requerida necesariamente hace al acto malo. El acto no es malo contrariamente si no tiene alguna circunstancia positiva que encierra alguna deformidad.

21. Dicho brevemente: Como la bondad moral es conveniencia íntegra, la malicia moral es disconveniencia. La malicia privativa es disconveniencia privativa, es decir, carencia de la conveniencia debida y la malicia contraria, es decir, una condición que repugna a la conveniencia.

22. *Corolario.*—De lo que precede se sigue este corolario: El mismo acto substrato puede tener múltiple bondad moral; no sólo puede ser rectamente circunstanciado por muchas circunstancias particulares que integran una bondad —que no son muchas bondades—, sino que puede ser circunstanciado por todas las circunstancias pertenecientes a una virtud y todas las circunstancias pertenecientes a otra virtud; o sea, según diversos dicta-

puta quando non ordinat actum ad finem debitum, nec tamen ipsum ordinat ad finem indebitum; tunc ille actus est malus privative, non contrarie, sicut ille qui ordinatur ad finem indebitum, et ex multis talibus actibus generatur habitus consimilis in malitia, scilicet privativa, non contraria. Exemplum huius: dare eleemosynam non propter finem bonum, scilicet amorem Dei vel subventionem proximi, non tamen propter malum finem, puta vanam gloriam vel nocumentum alicuius, est actus malus privative, non tamen contrarie.

[8]. De malitia privativa loquitur Dionysius quod quicumque defectus particularis cuiuscumque circumstantiae necessario requisitae reddit actum sic malum; sed malus contrarie non est nisi habeat circumstantiam positivam habentem aliquam deformitatem.

21. Breviter igitur: sicut bonitas moralis est integra convenientia, sic malitia moralis est disconvenientia; et malitia quidem privativa disconvenientia privativa, hoc est, carentia convenientiae debitae; malitia autem contraria est disconvenientia contraria, hoc est conditio aliqua repugnans convenientiae.

22. *Corollarium.*—Ex dictis sequitur corollarium: Quod in eodem actu substrato potest esse multiplex bonitas moralis, quia idem actus potest esse recte circumstantionatus, non solum multis circumstantiis particularibus, quae non sunt multae bonitates sed integrant unam bonitatem, sed

dos perfectos de la prudencia respecto de diversos fines propios. Ejemplo: Voy a la iglesia por justicia, porque estoy obligado por obediencia o por voto; voy también por caridad hacia Dios para orar o para rendir culto de latría a Dios; y voy por caridad fraterna, para edificar al prójimo. Brevemente, todo acto bueno, sólo con bondad moral o con la bondad meritoria ulterior, es tanto mejor cuanto más motivos ordenados de actuar concurren en él.

23. Similarmente, en un mismo acto pueden concurrir muchas malicias, tantas cuantas son las dictadas de los elementos opuestos que debería contener [23].

etiam potest idem actus esse circumstantionatus complete, omnibus circumstantiis pertinentibus ad unam virtutem, et etiam omnibus pertinentibus ad aliam virtutem; et ita secundum dictamina diversa perfecta prudentiae, respectu multorum finium propriorum.

Exemplum: vado ad ecclesiam ex iustitia, quia teneor per oboedientiam vel ex voto; vado etiam ex caritate ad Deum, ut orem vel ut exhibeam Deo cultum latriae; et vado etiam ex caritate fraterna, ut aedificem proximum. Et, breviter, in quocumque actu, sive bono tantum bonitate morali sive ultra bonitate meritoria, quanto concurrunt plura motiva ordinata agendi, tanto melior est.

23. Consimiliter, in eodem actu possunt concurrere multae malitiae, tot quidem quot sunt dictamina de oppositis quae deberent inesse.

[23] Sigue una adición que en la edición Wadding-Vivès se halla en el apéndice. Hela aquí: "Nota que más allá de la bondad natural de la volición que le compete en cuanto ente, bondad que compete a todo ente positivo y, en grado mayor o menor, según la diferencia de su entidad, más allá de tal bondad, digo, hay triple bondad moral según sus grados.

La primera se llama bondad *ex genere*, la cual compete a la volición por el hecho de versar sobre un objeto que no sólo le es conveniente naturalmente, como el sol a la visión, sino que le es conveniente según el dictamen de la recta razón. Esta es la primera bondad moral, que por lo mismo puede llamarse *ex genere*, porque es como elemento material respecto de toda bondad posterior o ulterior en el género moral. Pues el acto que tiene un objeto conveniente es como formable por cualquiera otra circunstancia moral, y, por lo tanto, es como potencial, no completamente potencial fuera del género moral, como es el acto mismo considerado en el género de naturaleza, sino potencial en el género moral, porque tiene ya algo de este género, es decir, el objeto debido al acto.

La segunda bondad puede llamarse bondad virtuosa o de la circunstancia, la cual compete a la volición del hecho de que es elicitada por la voluntad con todas las circunstancias que, según el dictamen de la recta razón, le deben competer al elicitar la volición; pues, según Dionisio en *De divinis nominibus* c.4 [§ 30: PG 3,806], lo bueno es *ex integra causa*. Tal bondad es como bondad moral específica, pues ya tiene todas las diferencias morales que contraen la bondad *ex genere*.

La tercera bondad puede llamarse meritoria o gratuita en la aceptación divina en relación al premio. Tal bondad conviene al acto por el hecho de que, presupuesta ya la doble bondad indicada, es elicitada en conformidad al principio de merecer, que es la gracia o la caridad. Ejemplo de la primera bondad, dar limosna. Ejemplo de la segunda bondad, dar limosna al pobre que la necesita y en el lugar que le puede convenir por el amor de Dios. Ejemplo de la tercera bondad, ejecutar tal acción de dar limosna, no sólo por inclinación natural —como pudo ejecutarla el hombre en el estado de inocencia y acaso podría ejecutarla incluso ahora el pecador si, permaneciendo pecador y no penitente, fuera movido por piedad natural hacia el prójimo—, sino sólo por caridad, por la cual el que ejecuta el acto es amigo de Dios en cuanto Dios mira sus obras. Esta triple bondad es ordenada, de suerte que la primera es presupuesta por la segunda, y la segunda por la tercera, no al revés. A esta triple bondad corresponde triple malicia: la primera es malicia *ex genere*; se da cuando el acto que sólo tiene bondad natural,

ARTICULO II

Fuente de la laudabilidad o vituperabilidad o culpabilidad del acto

24. *Sentido de los términos, particularmente de 'imputable'.* En cuanto al segundo problema principal[24], afirmo que los términos 'laudable', 'vituperable' y, más generalmente, 'premiable' y 'punible', se contienen bajo el nombre común de 'imputable'.

La razón de esta nota común es una, es decir, que el acto se halla en el libre poder del agente. Y, aunque a este poder concurran el entendimiento y la voluntad, la indiferencia por la que podría no realizarse el acto que se realiza y viceversa —entendiendo la indiferencia divisivamente, no conjuntamente; es decir, en el sentido de división, no de composición—, tal indiferencia o indeterminación a una alternativa sólo puede reducirse completamente a la voluntad.

Toda otra potencia activa lo es naturalmente, y, por ello, en cuanto depende de ella, es activa de un efecto determinado, es decir, de una parte de la contradicción, de suerte que, aunque sea indeterminadamente activa de muchos efectos opuestos, como el sol es causa de muchos efectos en la tierra, con todo, conside-

ARTICULUS II

A quo actus habeat quod sit laudabilis vel vituperabilis sive culpabilis

[9] 24. *Ratio terminorum, specialiter 'imputabilis'.*—De secundo principali, dico quod 'laudabile' et 'vituperabile', imo generalius 'praemiabile' et 'punibile' continentur sub hoc communi quod est 'imputabile'.

Et illius communis est una ratio, haec scilicet: actum esse in libera potestate agentis; et, licet ad istam potestatem concurrant intellectus et voluntas, tamen illa indifferentia qua posset non fieri illud quod fit et posset fieri illud quod non fit, intelligendo divisim non coniunctim, in sensu scilicet divisionis non compositionis; ista, inquam, indifferentia vel indeterminatio ad alteram partem, non potest complete reduci nisi in ipsam voluntatem.

Quia quaecumque alia potentia activa est naturaliter activa, et ita determinate unius quantum est de se; unius, inquam, partis contradictionis, ita quod, licet sit indeterminate activa respectu multorum disparatorum, sicut sol est causa multorum effectuum hic inferius, tamen, loquendo de quacumque una contradictione, causa quaecumque talis est determinata ad

tiene malicia por el primer elemento que debe constituirle en el género moral, porque versa sobre un objeto inconveniente; por ejemplo, si se odia a Dios. La segunda malicia deriva de alguna circunstancia que desordena el acto, aunque éste tenga un objeto conveniente. La tercera malicia es demeritoria."

[24] Cf. *supra*, n.7.

rando una contradicción cualquiera, tal causa está determinada a una alternativa; por ejemplo, el sol está determinado a generar esta hierba y este gusano; y dígase lo mismo de otros efectos.

Ahora bien, sola la voluntad posee la indiferencia respecto de los contradictorios y se determina por sí misma a uno de ellos, como consta de la *Metafísica*[25]; de lo contrario, causaría simultáneamente efectos contrarios.

Por esta razón, porque el acto de la voluntad se halla en su poder con semejante indiferencia, aunque supuesta la intelección, el acto es imputable *per se* al agente. Por eso, San Agustín[26] escribe: "Es suficientemente claro... que, si el movimiento se declara culpable, no es natural, sino voluntario." Y después de las palabras del discípulo agrega[27]: "Si el movimiento por el que la voluntad se convierte no fuese voluntario y no estuviese en nuestro poder, no sería el hombre digno de alabanza ni de culpa", como se dijo más arriba en la cuestión sobre la necesidad natural en la voluntad[28].

25. 'Imputable', por lo tanto, importa dos relaciones: Una, al poder o dominio del agente; otra, a algo correspondiente según justicia al acto, o al agente por el acto. La segunda relación sigue a la primera. Porque el agente es señor de su acto, se debe algo a su acto, y a él por su acto. La primera relación permanece invariada *per se* en el acto bueno o malo. La segunda, sin embargo, varía, no formalmente según bien o mal, sino —presupuesta la

unam partem, puta sol ad generandum herbam hanc determinate et hunc vermem, et sic de aliis.

Voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria, et talem quod ipsa est sui determinativa ad alterum eorum, ex IX *Metaphysicae* cap.4; aliter, simul ageret contraria.

Propter hoc igitur quod actus eius sic indifferenter est in eius potestate, licet non nisi supposita intellectione, ideo per se est imputabilis agenti. Unde, II *De libero arbitrio* dicit Augustinus: "Satis compertum est, etc. motus, si culpae deputatur, non est naturalis, sed voluntarius". Et post verba discipuli: "Motus, quo voluntas convertitur, nisi esset voluntarius et in nostra potestate positus, neque laudandus esset homo neque culpandus"; ut supra in quaestione de necessitate naturali in voluntate.

25. 'Imputabile' igitur duos respectus importat: Unum ad potestatem vel dominium agentis, et alium ad aliquid correspondens actui vel agenti secundum iustitiam et hoc propter ipsum actum; et secundum sequitur ad primum; quia enim iste est dominus sui actus, ideo actui et agenti debetur aliquid propter actum. Primus respectus manet non variatus per se in actu bono vel malo; secundus autem variatur, non

[25] Aristot., *Metaph.* IX c.5 (1048a5-15).

[26] Augustin., *De libero arbitr.* III c.1 n.2.3: PL 32,1271-1272.

[27] De hecho, las palabras que siguen son del discípulo.

[28] Cf. *supra*, *Quodl.* q.16 n.2.47ss.

distinción de bueno o malo que se juzga según alguna conveniencia o disconveniencia expuesta en el artículo primero [29] —según las remuneraciones correspondientes al uno o al otro. Pues el bien es imputable para alabanza o premio; y el mal, por el contrario, para vituperio o pena. El acto neutro o indiferente se le imputa al agente en cuyo poder está, como en cierto modo vituperable, porque pudo actuar ordenadamente; o al menos se le imputa como no laudable por defecto suyo, pues pudo haber actuado laudablemente.

26. De lo precedente aparece claro que el acto no es formalmente bueno —con bondad moral— e imputable por la misma razón; la bondad moral la deriva de la conveniencia con la regla según la que debe elicitarse, y la imputabilidad la deriva de que se halla en el libre poder del agente. Lo laudable y vituperable, en cambio, importan ambas razones. Aunque formalmente digan que el acto es imputable con determinación de aquello —premio o castigo— a que es imputable, materialmente connotan la razón por la que es imputable en un sentido u otro, es decir, connotan la bondad o la malicia según las cuales debe ser imputado a castigo o a premio.

27. *Distinción de 'imputable'.*—Con todo, respecto de 'imputable' puede hacerse una distinción:

En un sentido más propio puede decirse 'imputable' lo que se halla inmediatamente en el poder de la voluntad. En este sen-

quidem formaliter secundum bonum vel malum, sed, praesupposita differentia boni vel mali quae attenditur secundum convenientiam vel disconvenientiam aliquam, dictam in primo articulo, variatur penes aliqua correspondentia isti et illi. Bonum quippe sic est imputabile quod ad laudem vel praemium; malum autem sic quod ad vituperium vel poenam. Actus autem neuter sive indifferens, dum tamen sit in potestate agentis, imputatur velut quodammodo vituperabilis, quia poterat ordinate agere, vel saltem ut non laudabilis, et hoc propter defectum eius qui potuit laudabiliter egisse.

[10] 26. Ex hoc patet quod non ab eodem formaliter est actus bonus bonitate morali et imputabilis; sed primum habet ex convenientia ad regulam, iuxta quam debet elici; secundum ex eo quod est in libera potestate agentis. Laudabile autem et vituperabile ambo ista important; quia, et licet formaliter dicant hoc quod est imputabile cum determinatione illius ad quod est imputabile, tamen materialiter connotant illud propter quod ipsum est ad hoc imputabile, scilicet bonitatem vel malitiam, propter quas ad poenam vel praemium imputandum est.

27. *Distinctio 'imputabilis'.*—De 'imputabili' tamen distingui potest: Quod uno modo, propriissime accipiendo, illud potest dici 'imputabile'

[29] Cf. *supra* n.8ss.

tido, sólo el querer es imputable, sólo él se halla inmediatamente en el libre poder de la voluntad.

En otro sentido puede decirse 'imputable' todo lo que se halla simplemente, aunque no inmediatamente, en el poder de la voluntad. En este sentido, el acto de otra potencia, cuya posición o no posición puede ser impedida por el acto de la volición, es imputable a la voluntad. Pues toda la coordinación, incluyendo el acto de la otra potencia, está en el poder de la voluntad.

28. Hay también otras dos diferencias entre el acto imputable del primer modo y el imputable del segundo modo.

Una es que, para el acto imputable del primer modo, sólo se requiere la potencia de la voluntad y la intelección preexigida por su acto. La razón es que el acto imputable del primer modo es efecto inmediato de la voluntad. En este sentido pueden entenderse las palabras de Agustín[30]: "Nada se halla en el poder de la voluntad como la voluntad misma." Por 'voluntad' entiéndase, no su ser, sino su acto propio. Pero para la ejecución del acto imputable en el segundo modo se requiere otra potencia además de la voluntad.

29. De ello se sigue la segunda diferencia:

La contingencia o indiferencia del acto imputable del primer modo es en cierto modo mayor, pues para él sólo se requiere la voluntad supuesta suficiente luz intelectual. Por eso nada posterior puede impedir su elicitación. Para el acto imputable del segundo modo, en cambio, se requiere otra facultad, cuya impoten-

quod est immediate in potestate voluntatis, et sic solum velle est imputabile, quia ipsum solum est immediate in potestate libera voluntatis.

Alio modo 'imputabile' potest dici quidquid est simpliciter in potestate voluntatis, licet non immediate. Et sic actus alterius potentiae, quem voluntas mediante actu suo volendi potest imperare ut eliciatur vel impedire ne eliciatur, est imputabilis voluntati, quia tota coordinatio usque ad illum actum, etiam includendo istum actum, est in potestate voluntatis.

[11] 28. Et est differentia secunda inter imputabile primo modo et secundo: Una, quia ad imputabile primo modo non requiritur nisi ipsa potentia voluntatis, et illud quod requiritur propter actum eius, cuiusmodi est intelligere. Et ratio est quia illud est immediate effectus voluntatis, et de hoc potest accipi illud I *Retractationum*, cap.9: "Nihil est tam in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas". Intellige voluntas, non quantum ad suum esse, sed quantum ad actum suum proprium. Ad actum autem imputabilem secundo modo requiritur potentia alia a voluntate exequens illum actum.

29. Ex hoc sequitur alia differentia:

Quod uno modo est maior contingentia sive indifferentia respectu actus primo modo imputabilis, quia scilicet non requiritur ad illum nisi voluntas, supposita ostensione sufficienti intellectus; unde per alia pos-

[30] AUGUST., *Retract.* I c.9 *[8]* n.3 y c.22 *[21]* n.4: PL 32,596.620.

cia puede impedir la potencia de la voluntad respecto del acto. Es decir, su contingencia no sólo depende de la indiferencia de la voluntad, como la contingencia del primer acto. Y, como la contingencia en la acción de cualquiera otra cosa o potencia se aparta de la naturaleza de la contingencia simple más que la contingencia de la voluntad en su causación, síguese que la contingencia del acto de la voluntad imputable del primer modo es simplemente mayor que la del acto imputable del segundo modo.

Sin embargo, por cuanto el acto imputable del segundo modo depende de diversos factores, y cualquiera de ellos o su defecto puede impedir que el efecto suceda, cabe decir que tal efecto es más contingente.

ARTICULO III

Si es diversa la bondad o la laudabilidad del acto interno y del acto externo

30. *Dos puntos a estudiar.*—En cuanto al tercer problema principal [31] puede decirse, en primer lugar, que el acto externo, es decir, el imperado, tiene alguna bondad moral propia, distinta de la del acto elícito; en segundo lugar, hay que investigar si tiene o no imputabilidad propia.

teriora quaecumque impediri non potest ne eliciatur. Sed ad actum secundo modo imputabilem, requiritur alia potentia per cuius impotentiam impeditur potentia ad actum illum; non igitur ex sola indifferentia voluntatis est contingentia eius, sicut contingentia primi actus. Cum igitur contingentia cuiuslibet alterius causae vel potentiae in agendo magis recedat a ratione contingentiae simpliciter quam contingentia voluntatis in causando, sequitur quod simpliciter maior est contingentia respectu actus voluntatis primo modo imputabilis quam alterius.

Pro quanto tamen actus secundo modo imputabilis dependet a pluribus, ex quorum quocumque vel defectu eius potest accidere ne ille effectus eveniat, potest dici effectus ille magis contingens vel, magis proprie, multiplicius contingens.

ARTICULUS III

Si est alia bonitas vel laudabilitas tam in actu exteriori quam interiori

[12] 30. *Duo videnda.*—De tertio principali, primo potest dici quod actus exterior, scilicet imperatus, habet bonitatem moralem propriam aliquam, aliam quam actus interior elicitus; et secundo, videbitur qualiter habet vel non habet propriam imputabilitatem.

[31] Cf. *supra* n.7.

1. EL ACTO EXTERNO TIENE BONDAD MORAL PROPIA

31. *Doble prueba.*—La primera conclusión se prueba doblemente:

Por Agustín[32]: "Por la sola mala voluntad el hombre se hace miserable, pero se hace más miserable por el poder por el que el deseo de la mala voluntad se satisface; ciertamente, aunque sería miserable queriendo el mal de este modo, lo sería menos si no hubiese podido tener nada de lo que malamente quiso." Evidentemente, no cabe entender este texto de la miseria de la pena; el que desea y no puede conseguir lo que desea tiene más pena que el que satisface sus deseos. Hay que entenderlo, pues, de la miseria de la culpa. Luego el acto malo externo añade a la miseria de la culpa que preexistió en el acto interno malo.

32. Por razón: Del artículo primero[33] consta que la bondad moral es la integridad de los elementos que, según la recta razón del agente, deben convenir a su acto. Ahora bien, la integridad de los elementos que, según el dictamen de la recta razón, deben convenir al acto interno y la integridad de los que deben convenir al acto externo son diversos. Por lo tanto, es también diversa su bondad moral y su malicia moral, sea privativa, por ser diversa la carencia de las cualidades que deben convenir, sea contraria, por ser diversa la disconveniencia que repugna a los elementos que le deben convenir.

1. ACTUS EXTERIOR HABET BONITATEM MORALEM PROPRIAM

31. *Probatur dupliciter.*—Primum probatur dupliciter:

Primo, per Augustinum III *De Trinitate* cap.5 vel 14: "Mala voluntate vel sola quilibet miser efficitur, sed miserior potestate qua desiderium malae voluntatis impletur, profecto quamvis et sic male volendo miser esset; minus tamen esset, si nihil eorum quae perperam voluisset habere potuisset". Patens est quod hoc non potest intelligi de miseria poenae, quia desiderans et non potens habere quod desiderat plus habet de poena quam ille cuius desideria implentur; intelligitur igitur de miseria culpae; actus igitur malus exterior addit ad miseriam culpae, quae praefuit in actu interiori malo.

32. Secundo, probatur idem per rationem: Ex primo articulo habetur quod bonitas moralis est integritas eorum quae secundum rectam rationem operantis dicuntur debere convenire ipsi actui. Est autem alia integritas eorum quae secundum dictamen rectae rationis debet convenire actui interiori, et eorum quae actui exteriori; igitur et alia bonitas moralis; et per consequens alia malitia moralis, et hoc sive privativa tantum, quia alia carentia eorum quae debent convenire, sive contraria, quia alia disconvenientia repugnans illis quae debent convenire.

[32] AUGUST., *De Trin.* XIII c.5 n.8: PL 42,1020.
[33] Cf. *supra* n.8ss.

33. Prueba de la menor: La recta razón no dicta que al acto debe convenirle lo que no puede convenirle. Ahora bien, es imposible que al acto externo convenga lo que conviene o puede convenir al acto interno —entendiendo ambos actos en su ser real y lo que les conviene en cuanto les conviene en tal ser—. Aunque al acto externo en cuanto objeto querido y no en cuanto ejercitado en acto podría competerle en cierto modo denominativamente, con denominación exterior, lo que conviene realmente al acto interno, no le conviene del mismo modo; pues ni las potencias operativas son capaces del mismo acto ni son de la misma razón; o al menos el acto interno y externo podrán tener conveniencias distintas —lo que basta para la conclusión.

Teniendo esto en cuenta, es clara la respuesta a ciertas objeciones contra lo predicho.

34. *Objeciones.*—Contra lo que precede se arguye:

La verdad del acto de entender y del objeto entendido es la misma. Luego *a pari* la bondad del acto de querer y del objeto querido es la misma.

El antecedente parece manifiesto por estos ejemplos: Como la verdad del principio es inmediata, su conocimiento puede decirse inmediato, y el conocimiento de la conclusión mediato. Similarmente, como el conocimiento del principio procede de los términos y el de la conclusión de los principios, la verdad les compete de la misma manera.

33. Probatio minoris: Recta ratio non dictat actui convenire debere quod impossibile est sibi convenire; nunc autem, actui exteriori impossibile est convenire illud quod convenit actui interiori vel convenire potest; et hoc intelligendo de utroque actu ut in esse reali, et de eo quod sibi convenit ut in tali esse; licet enim actui exteriori, inquantum est obiectum volitum et non ut actu elicito, posset aliquo modo competere denominative, denominatione quadam exteriori, illud quod convenit actui interiori realiter, non tamen idem eodem modo convenit illi et isti; quia etiam potentiae operativae non sunt capaces eiusdem actus; imo, nec eiusdem rationis; nec per consequens actus illi essent capaces convenientiae eiusdem rationis; vel ad minus, quod sufficit ad propositum, poterunt habere convenientiam aliam et aliam.

Et per hoc patet ad aliquas instantias contra praedicta.

[13] 34. *Obiectiones.*—Contra ista instatur:

Primo, quia eadem est veritas actus intelligendi et ipsius obiecti intellecti; igitur, pari ratione eadem est bonitas actus volendi et obiecti voliti.

Antecedens videtur manifestum in exemplis: quia sicut veritas principii est immediata, sic notitia eius potest dici immediata et conclusionis mediata. Similiter notitia principii est ex terminis, et conclusionis ex principiis, sic istis competit veritas.

35. Confirmación: Donde algo se da por otro, sólo hay uno. Pero el acto externo sólo tiene bondad por la bondad del acto interno. Luego sólo hay una bondad en ellos.

36. Además, el pecado, según Anselmo en *Sobre la concepción virginal*[34], es carencia de la justicia debida. Ahora bien, en el acto interno y externo sólo hay una carencia de la justicia debida, pues, según él, la justicia y la injusticia sólo pueden darse naturalmente en la voluntad.

37. Además, donde hay una aversión y una libido hay, parece, una razón formal de pecado. Pero en el acto interno y externo sólo hay una aversión, pues la voluntad es la sola potencia a la que pertenece tanto el apartarse del fin como el convertirse a él. Dígase otro tanto de la libido a la que a veces Agustín llama concupiscencia[35]: "Es propiamente veneno de la caridad". Luego inhiere propiamente en la potencia en la que puede inherir naturalmente la caridad. Esta potencia es sola la voluntad.

38. *Respuesta a las objeciones. A la primera.*—A la primera[36]: Aunque la verdad, que formalmente pertenece al acto de entender, sea en cierto modo, es decir, objetivamente, la verdad del objeto entendido, en cuanto éste tiene ser en el entendimiento; y, parejamente, aunque la bondad que formalmente pertenece al acto de querer sea en cierto modo, denominativamente, la bondad del objeto querido en cuanto querido, con todo, el acto, en

35. Confirmatur idem: Quia ubi unum propter alterum, ibi tantum unum; sed actus exterior non habet bonitatem nisi tantum propter bonitatem actus interioris; igitur non est ibi alia et alia bonitas.

36. Praeterea, peccatum, secundum Anselmum *De conceptu virginali*, est carentia iustitiae debitae; non est autem in actu interiori et exteriori nisi una iustitiae debitae carentia, quia iustitia vel iniustitia, secundum ipsum, non est nata esse nisi in voluntate.

37. Praeterea, ubi est una aversio et una libido, ibi videtur esse una ratio formalis peccati; sed in actu interiori et exteriori non est nisi una aversio, quia voluntas est illa potentia cuius solius est averti a fine sicut converti ad finem; libido etiam, quae aliquando vocatur ab Augustino cupiditas, ut *83 Quaestionum*, quaes. 36: "Est proprie venenum caritatis"; igitur inest proprie illi potentiae cui nata est caritas inesse; haec est voluntas sola.

[14] 38. *Solutio obiectionum. Ad primum.* — Ad primum: Esto quod eadem veritas quae est ipsius actus intelligendi formaliter, sit quodam alio modo, scilicet obiective, ipsius obiecti intellecti, et hoc inquantum obiectum habet esse in ipso intellectu; et, consimiliter, bonitas quae est formaliter actus volendi sit quodammodo denominative ipsius obiecti voliti, inquantum volitum est; tamen, actus ille bene potest habere aliquam bo-

[34] Anselmus, *De conceptu virg.* c.5: PL 158,438-439.
[35] August., *De diversis quaest.* 83 q.36 n.1: PL 40,25.
[36] Cf. *supra* n.34.

cuanto puesto en su ser real fuera de la voluntad, bien puede tener bondad propia, como tiene conveniencia debida o disconveniencia propia en tal ser real.

39. La respuesta a la confirmación [37] puede deducirse de lo dicho. Aunque el acto externo tiene ya conveniencia a su norma por el acto interno o mediante el acto interno, con todo, tiene conveniencia distinta de la del acto interno. Pues una misma entidad no es causa ni medio respecto de sí misma ni tampoco es causa o razón de mediar respecto de sí misma.

Un ejemplo de ello lo tenemos en los actos del entendimiento. Aunque la conclusión tenga verdad del principio, con todo tiene verdad propia, tiene conformidad propia de lo que se afirma con la existencia de la cosa y con los términos propios de la conclusión. La conclusión no es verdadera formalmente con la verdad del principio, es verdadera con verdad mediata y determinada, y, por lo tanto, tiene verdad determinable.

Similarmente, las diversas conclusiones que siguen ordenadamente del mismo principio tienen verdades propias distintas, y acaso la anterior es más verdadera y más necesaria, pues no depende en su necesidad de la posterior, mientras la posterior depende de la anterior.

De modo análogo, las conclusiones falsas que repugnan a la verdad tienen falsedades propias, pues poseen disconveniencias propias de lo enunciado con la realidad.

nitatem propriam, inquantum positus in esse reali extra voluntatem, sicut in esse suo reali habet propriam convenientiam debitam vel disconvenientiam.

39. Ad confirmationem: Illa potest deduci ad oppositum; quia si actus exterior habet convenientiam ad regulam suam per actum interiorem sive mediante actu interiori, igitur habet aliam quam actus interior; quia idem non est causa nec etiam medium respectu sui ipsius, nec etiam est causa vel ratio mediandi respectu sui ipsius.

Exemplum huius habetur in actibus intellectus: conclusio enim, licet habeat veritatem a principio, tamen habet propriam veritatem, quia propriam conformitatem eius quod affirmatur ad exsistentiam rei et ad ipsos terminos proprios conclusionis. Non enim conclusio est vera formaliter veritate principii, sed est vera veritate mediata et determinata, et ita habet veritatem determinabilem.

Consimiliter, multae conclusiones sequentes ordinate ex eodem principio habent veritates proprias distinctas, et forte prior est verior et magis necessaria, quia in necessitate sua non dependet a posteriori, sed e converso.

Consimiliter, conclusiones falsae repugnantes eidem vero habent proprias falsitates, quia proprias disconvenientias eius quod enuntiatur ad illud quod est in re.

[37] Cf. supra, n. 35.

Algo parejo cabe decir de los actos de la voluntad. No sólo el acto de querer es apto por naturaleza para tener conveniencia o disconveniencia propia con el dictamen recto, sino que el acto imperado es también apto por naturaleza para tener, mediante el acto de querer, conveniencia y conformidad propia. Y aunque sea una misma la norma a la que deben conformarse ambos actos, con todo, los actos que se conforman son diversos, y, por lo tanto, tienen de su parte conformidades o conveniencias diversas, aunque a la misma norma.

40. Podrás replicar: La verdad no conviene a nada fuera del entendimiento, sólo conviene al acto del entendimiento o al objeto en cuanto está en el entendimiento; *a simili,* la bondad no conviene al acto externo en cuanto elicitado externamente, o 'precisamente' como a objeto del acto de querer.

Respuesta: La consecuencia puede negarse según el texto de la *Metafísica*[38]: "No hay falsedad y verdad en las cosas, como si lo bueno fuera verdadero y lo malo fuera falso en sí, sino en la mente."

De otra manera, puede negarse el antecedente. Si algún entendimiento es la regla del objeto entendido, como lo es en el entendimiento divino, que ejemplariza y regula a la criatura, el objeto puede decirse verdadero, no sólo en cuanto es conocido en acto, sino en sí. Pues es ejemplarizado y conforme al ejemplar en su ser.

41. *A la segunda objeción.*—Respuesta a la segunda objeción[39]: En un sentido, la justicia puede entenderse como recti-

Consimiliter de actibus voluntatis: Non solus actus volendi natus est habere convenientiam vel disconvenientiam propriam ad dictamen rectum, sed actus imperatus natus est mediante illo habere convenientiam et conformitatem; et licet idem sit cui debet conformari actus iste et ille, tamen ea quae conformantur sunt diversa, et ideo habent ex parte sui diversas conformitates sive convenientias, licet ad idem.

[15] 40. Si dicas: Quod veritas non convenit alicui extra intellectum, sed tantum actui intellectus vel obiecto ut est in intellectu, igitur a simili bonitas non convenit actui exteriori ut exterius elicito seu praecise ut obiecto actus volendi.

Respondeo: Consequentia negari posset iuxta illud VI *Metaphysicae* in fine: "Non est falsum et verum in rebus, ut quod quidem bonum verum, quod autem malum falsum, sed in mente".

Aliter, posset negari antecedens: Quia si intellectus aliquis sit regula intellecti, sicut est de intellectu divino exemplante et regulante creaturam, illud potest dici verum non tantum ut est actu cognitum, sed etiam ut est in se, quia secundum esse suum in se est exemplatum et conforme exemplari.

41. *Ad secundum.*—Ad aliud: Dico quod iustitia potest accipi uno

[38] Aristot., *Metaph.* VI c.4 (1027b25-30).
[39] Cf. *supra* n.36.

tud habitual o hábito de la voluntad, que hace a la voluntad habitualmente recta, incluso cuando no quiere nada en acto. En este sentido, el durmiente que posee tal hábito se dice justo, y el que carece de él o posee la injusticia contraria se dice injusto. En otro sentido, la rectitud puede entenderse por la rectitud actual o en acto, que consiste en la conformidad del acto elícito a su forma.

El primer miembro de la distinción se concede bastante comúnmente. Prueba del segundo miembro: El acto no se dice formalmente recto o justo por la justicia habitual, en la voluntad. Pues, permaneciendo ésta, puede darse un acto de pecado venial o un acto indiferente, ninguno de los cuales es acto justo ni recto; para que el acto sea justo y recto es necesario que la rectitud por la que se dice formalmente recto inhiera 'precisamente' en él en cuanto existente. Además, acaso la rectitud no inhiere inmediatamente en la voluntad, sino en el acto, y, mediante el acto, en la voluntad. Pues la voluntad es apta por naturaleza para recibir inmediatamente el hábito y la operación. Ahora bien, la justicia actual no es ni hábito ni acto, sino que es sólo cierta condición del acto, es decir, su conformidad a la regla.

42. Esto aparecería más claramente si el acto no pasara instantáneamente, sino que permaneciera por algún tiempo. Pues, como el mismo movimiento en número y especie puede ser veloz en su primera parte y tardío en su segunda parte —de lo que se sigue que ni la velocidad ni la tardanza son absolutamente idénticas al movimiento—, así el acto continuado podría ser elici-

modo prout est rectitudo habitualis sive habitus voluntatis, et ab illa dicitur voluntas recta habitualiter etiam quando nihil vult actu; et sic dicitur dormiens iustus qui habet habitum, et alius iniustus qui caret isto habitu vel habeat iniustitiam contrariam. Alio modo potest accipi rectitudo pro rectitudine actuali sive in actu, quae est conformitas actus eliciti ad suam regulam.

Primum membrum distinctionis conceditur satis communiter. Secundum probatur: Quia actus non dicitur formaliter rectus vel iustus ab illa iustitia habituali in voluntate, quia stante illa potest haberi actus peccati venialis, vel actus indifferens, quorum neuter est actus iustus nec rectus; sed oportet quod rectitudo, qua formaliter actus dicitur rectus, praecise insit dum actus inest; imo forte non inest immediate voluntati sed ipsi actui, et mediante illo voluntati, quia voluntas nata est immediate recipere habitum et operationem; iustitia autem actualis neutrum horum est, sed tantum est conditio quaedam ipsius actus, puta conformitas eius propria ad suam regulam.

[16] 42. Istud autem esset manifestius, si actus non esset raptim transiens, sed idem aliquandiu manens; quia sicut motus pro parte sui potest esse velox et idem numero et specie pro secunda parte sui tardus, ex quo sequitur quod nec velocitas nec tarditas omnino sunt idem motui; ita posset actus prius elici conformiter regulae rectae, et idem actus con-

tado al principio en conformidad con la regla y después en disconformidad a ella; es decir, el acto sería recto en su primera parte y no recto en su parte posterior. Sin embargo, porque el acto pasa instantáneamente o, si permanece, permanece con su rectitud y, si permanece el mismo, no se convierte de recto en no recto ni al acto recto en la primera parte sucede un acto no recto en la segunda parte, la diferencia del acto y de su rectitud no es tan manifiesta.

Con todo, esta diferencia se concluye de los modos expuestos y también porque la relación que no sigue necesariamente a la naturaleza del fundamento no es totalmente idéntica a él. Y la rectitud no sigue necesariamente a la naturaleza del acto. Así también, aunque la justicia actual primaria se dé 'precisamente' en el acto de querer, sin embargo, la justicia actual segunda o secundaria puede darse en el acto imperado; también éste tiene rectitud propia, aunque dependiente de la rectitud del acto de querer.

Por lo tanto, cuando se dice que la justicia sólo se da en la voluntad, ello es verdad de la justicia habitual, que es rectitud observada por sí, como la define Anselmo; pues la nota expresada por 'observada' conviene al hábito. O, extendiéndolo más, ello es verdad también de la justicia actual primaria, pues la voluntad la observa por sí, es decir, la posee en el acto recto que tal justicia elicita. Pero, si se habla de la justicia actual secundaria, es necesario decir que ella no pertenece a la voluntad subjetivamente, sino sólo causalmente. Por lo tanto, incluso respecto de la justicia actual secundaria, puede salvarse de algún modo la definición de la justicia, pues es rectitud de la voluntad, no en cuanto inhiere

tinuatus etiam posset elici postea non conformiter illi regulae; et ita esset actus pro priori parte rectus et pro posteriori non rectus. Sed quia actus raptim transit, vel si manet manet communiter cum eo sua rectitudo, nec idem manens mutatur a recto in non rectum, nec sibi recto pro priori parte succedit alia pars non recta, ideo non ita manifesta est differentia actus et suae rectitudinis.

Concluditur tamen ista differentia modis praedictis, et per hoc etiam quod relatio non consequens necessario naturam fundamenti, non est omnino eadem fundamento; nunc autem, rectitudo non necessario consequitur naturam actus; iustitia etiam actualis etsi primaria sit praecise in actu volendi, tamen secunda vel secundaria potest esse in actu imperato per actum volendi; quia et ille habet rectitudinem propriam, licet dependentem a rectitudine actus volendi.

Quando, igitur, dicitur quod iustitia non est nisi in voluntate, verum est de iustitia habituali, quae est rectitudo propter se servata, ut definit Anselmus, servatum enim convenit habitui; vel, magis extendendo, verum est de iustitia actuali primaria, quia voluntas illam propter se servat, hoc est, tenet in actu suo quem illa iustitia rectum elicit. Si autem sit sermo de iustitia actuali secundaria, illam oportet dicere esse voluntatis non subiective sed causaliter tantum; et ita adhuc de ista potest aliqualiter salvari definitio

formalmente en ella, sino en cuanto la voluntad la causa o la impera. Es observada también por sí como efecto puesto voluntariamente.

43. *Corolarios.*—De lo precedente se siguen algunos corolarios que declaran también la conclusión intentada.

Primer corolario: Mientras permanece la misma justicia habitual, hay tantas justicias actuales cuantos son los actos elícitos; y, si un acto se elicita con conato mayor que otro, una de ellas puede ser más intensa que otra. Mientras el hábito permanece igual, el acto primero puede ser elicitado con mayor conato —en cuyo caso tendrá justicia actual más intensa correspondiente a su intensidad—, y el segundo acto puede ser elicitado con conato menor, aunque sea cierto que en tal caso el hábito es menor.

44. Segundo corolario: Cada acto malo individual tiene malicia actual propia. Como cada acto es apto por naturaleza para tener bondad propia, por tener conveniencias o conformidades a la misma regla o a distintas reglas, así puede tener carencia propia de conformidad.

45. Tercer corolario: Las malicias difieren del mismo modo que las bondades que deberían inherir en el acto; si las bondades difieren en especie, las malicias difieren en especie; si las bondades difieren en número, las malicias difieren en número. Pues las privaciones se distinguen como deberían distinguirse los hábitos; por ejemplo, la sordera y la ceguera difieren a su modo en especie privativa, como el oído y la vista difieren en especie

illa iustitiae, quia illa est rectitudo voluntatis, non ut voluntati formaliter inhaerens, sed voluntatis ut causae vel imperantis; est etiam propter se servata, tanquam effectus voluntarie positus.

[17] 43. *Corollaria.* — Ex isto, sequuntur quaedam corollaria, per quae etiam declaratur propositum.

Unum: Quod manente eadem iustitia habituali sunt tot iustitiae actuales quot sunt actus eliciti, quarum una potest esse intensior alia, si actus unus cum maiori conatu elicitur quam alius; et si habitus maneret aequalis, imo actus prior potest elici cum maiori conatu, et tunc habebit iustitiam actualem intensiorem correspondentem intensioni suae, et secundus actus potest elici cum minori conatu, licet certum sit quod tunc habitus sit minor.

44. Aliud: Quod singuli actus mali habent proprias malitias actuales, quia sicut nati sunt habere proprias bonitates, quia convenientias vel conformitates sive eidem regulae sive aliis, sic singuli habent proprias carentias.

45. Aliud: Quod malitiae eo modo differunt quo bonitates quae deberent inesse; si specie, specie; si numero, numero. Privationes enim distinguuntur sicut habitus nati essent distingui; puta surditas et caecitas, suo modo differunt specie privativa, sicut auditus et visus specie positiva;

positiva; y dos cegueras difieren en número privativamente, como dos vistas difieren en número positivamente [40].

46. *Más corolarios.*—De lo que precede aparece claro que no sólo la distinción de los vicios, hablando físicamente, sino también la distinción de los pecados, hablando teológicamente, en especie, número e incluso en género, puede tomarse no sólo de la distinción de la conversión —pues ésta no constituye *per se* ni distingue el pecado—, sino también de la razón propia de la privación, que es la razón formal de la distinción privativa, como el hábito lo es de la distinción positiva.

47. Aparece también claro cómo un pecado es más grave que otro según especie distinta de gravedad o según gravedad distinta en la misma especie. Pues, como el acto debe tener bondad mayor en especie o en intensidad dentro de la misma especie, así, si carece de la bondad debida, es peor privativamente, y, si tiene alguna condición positiva repugnante, es peor contrariamente [41].

48. En tercer lugar aparece manifiesto cómo los pecados pueden continuarse al infinito en los condenados sin que por ello se consuma su naturaleza o su hábito natural o alguna otra cosa en su naturaleza. Pues ninguna naturaleza creada puede corromper la naturaleza intelectual o algo que le es natural; y, si pudiera disminuirla, podría alguna vez destruirla totalmente [42].

et haec caecitas et illa numero privative sicut hic visus et ille differunt numero positive.

46. *Alia corollaria.*—Et hic patet quod non solum distinctio vitiorum, physice loquendo, sed etiam peccatorum, theologice loquendo, et hoc specie et numero et etiam genere, accipi potest non tantum per distinctionem conversionis, quia illa nec per se constituit nec etiam distinguit peccatum ut peccatum, sed accipitur secundum rationem propriam huius privationis quae est formalis ratio distinguendi privative, sicut habitus positive.

[18] 47. Apparet etiam quomodo unum peccatum est gravius alio, sive intelligatur secundum distinctam speciem gravitatis, sive secundum distinctam gravitatem et in eadem specie, quia actus eo modo quo debet habere bonitatem maiorem, sive in specie sive intensionis in specie, eodem modo, si caret bonitate debita, est peior privative, et si habeat conditionem aliquam positivam repugnantem, est peior contrarie.

48. Tertio, apparet quomodo peccata possunt continuari in infinitum in damnatis, et tamen natura non consumetur, nec habilitas naturalis, sive quodcumque aliud in natura. Nam nulla creata natura potest naturam intellectualem vel aliquid naturale in ipsa corrumpere, et si posset diminuere, posset aliquando destruere totaliter illam.

[40] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.37 q.1 n.9 (ed. Vivès XIII 359).

[41] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.50 q.6 n.12-13 (ed. Vivès XXI 569-570); II d.21 q.2 n.3 (ed. Vivès XIII 141); d.37 q.1 n.8-10 (ibid., 358-360).

[42] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.37 q.1 n.4 (ed. Vivès XIII 354).

49. Parejamente, el efecto contingente de una causa no l acompaña necesariamente. Por lo tanto, lo opuesto a tal efecto a alguna condición suya no destruye ni disminuye la causa. Ahor bien, la malicia del acto es una privación en el efecto contingent de la voluntad. Luego no disminuye a la voluntad.

50. De qué priva entonces el pecado añadido al pecado según el dicho de Agustín en el *Enchiridion* [43]: "En tanto hay maldad en cuanto quita bondad."

Respuesta: La malicia actual de un acto elícito no priva del bien que inhiere simultáneamente con ella. Ello es claro. No es necesario tampoco que prive del bien que inhirió, pues, como se dijo antes [41], el acto que pasa instantáneamente no es transmutado de bueno en malo.

Pero, si por el bien que inhirió se entiende el hábito gratuito, que es destruido por el pecado, no cabe entender que es destruido por todo pecado. El segundo pecado no lo destruye, había sido destruido ya. Pero el primer pecado por su razón, *per se,* no lo destruye más que el segundo; de lo contrario, sería simplemente más grave que el segundo, privaría de un bien mayor; el caso, sin embargo, es que, a veces, el segundo es más grave que el primero. De hecho, el segundo pecado destruye *per se* el bien actual y destruiría también el bien habitual si se diera. Luego el pecado en general priva de lo que debería inherir, como la ceguera priva al ciego de nacimiento de la vista que debió tener, no de

49. Similiter, effectus contingens alicuius causae non necessario concomitatur suam causam; igitur oppositum talis effectus vel alicuius conditionis in ipso non destruit vel diminuit talem causam. Malitia autem in actu est privatio aliqua in illo quod est effectus contingens voluntatis; igitur nihil diminuit de ipsa voluntate.

50. Quid ergo adimit peccatum additum peccato, cum, secundum Augustinum in *Enchiridion* "in tantum sit malum, quantum adimit de bonitate?".

Respondeo: Malitia actualis in aliquo actu elicito non adimit bonum, quod simul secum inest, patet; nec oportet quod adimat bonum quod infuit, quia, ut dictum est prius, actus raptim transiens non mutatur de bono in malum.

Si autem intelligatur per bonum quod infuit habitus gratuitus qui adimitur peccando, hoc non potest intelligi de quocumque peccato, quia secundum peccatum non adimit illum, quia iam ademptum fuit; nec primum peccatum ex per se ratione sua magis ademit illud quam secundum, quia tunc peccatum primum esset simpliciter gravius secundo, quia maius bonum adimeret; contingit autem quandoque quod secundum sit gravius primo, et ita natum esset adimere maius bonum, et ita per se adimit bonum illud actuale, adimeret etiam per se bonum habituale, si inesset. Adimit igitur peccatum generaliter illud quod deberet inesse, sicut

[43] Augustin., *Enchir.* c.12 n.4: PL 40,237.

[41] Cf. *supra* n.42.

la que tuvo. Así dice Agustín [45] que el ángel pecador "cayó no de lo que recibió, sino de lo que hubiera recibido si hubiera querido sujetarse a Dios." Y, si se añadiera pecado a pecado en un proceso infinito, cada uno privaría de la bondad propia que debería inherir. No hay inconveniente en que un bien finito que contiene virtualmente, por así decirlo, infinitos efectos que sucesivamente serían elicitados, contenga también infinitas bondades correspondientes.

51. *A la tercera objeción.*—Respuesta a la tercera objeción [46], basada en la aversión: Por la aversión del fin puede entenderse su actual nolición; es claro que no todo pecador se aparta de este modo, pues tal vez a menudo el pecador no considera actualmente el fin, o, si lo considera, no lo mira con malicia.

En otro sentido, por aversión puede entenderse, no la aversión formal, sino la cuasi virtual. Puede darse una aceptación de la voluntad incomposible con la volición, al menos eficaz, del fin y su consecución. Tal sucede cuando la voluntad quiere absolutamente algo inordinado que aparta de la consecución del fin; por ejemplo, cuando quiere algo contra un precepto divino, sin cuya observancia es imposible conseguir el fin. Incluso entendida de este modo, la aversión sólo se da en la voluntad.

En un tercer sentido más amplio, puede llamarse aversión toda malicia que aparta de la volición eficaz o de la consecución del fin. Tal malicia puede darse en un acto imperado de la voluntad, pues,

in caeco nato caecitas adimit visum, non qui infuit, sed qui debuit inesse, et ita dicit Augustinus XI *Super Genesim* de angelo peccante, quod "cecidit non ab eo quod accepit, sed ab eo quod accepisset si Deo subdi voluisset"; et si in infinitum adderetur peccatum peccato, quodlibet adimeret bonitatem propriam quae deberet inesse; nec est inconveniens in uno bono finito virtualiter contineri, sicut infinitos effectus successive eliciendos, sic et infinitas rectitudines eorumdem.

51. *Ad tertium.*—Ad aliud, de aversione: Aversio a fine potest intelligi actualis nolitio ipsius finis; et patet quod non omnis peccans avertitur isto modo, cum forte frequenter peccans non actualiter consideret finem, vel si considerat, non illum in se ex malitia respicit.

[19]. Alio modo, potest intelligi aversio non sic formalis, sed quasi virtualis, quod potest poni acceptatio aliqua voluntatis incompossibilis volitioni finis, saltem efficaci, vel consecutioni finis; sicut quando voluntas vult omnino aliquid inordinatum et deordinans a consecutione finis: puta aliquid contra praeceptum divinum, sine cuius observatione possibile non est consequi finem; adhuc isto modo intelligendo, aversio est solius voluntatis.

Tertio modo, largius potest dici aversio quaecumque malitia separans a fine efficaciter volendo vel consequendo; et talis malitia potest esse in

[45] Augustin., *Super Gen.* XI c.23 n.30; PL 34,441.

[46] Cf. *supra* n.37.

si el acto de imperio es malo, la voluntad no sigue queriendo eficazmente el fin último ni lo consigue [47].

52. Por lo tanto, como la referibilidad o cuasi ordenabilidad al fin puede llamarse conversión, la inordenabilidad puede decirse aversión. Consiguientemente, la afirmación de que sólo hay una aversión en el acto interno y en el externo es verdadera si entendemos la aversión en los dos primeros modos. Más, tal aversión sólo se da en el acto interno. Pero, si se afirma que la razón formal del pecado es la aversión en estos dos sentidos, hay que negarlo. Basta la inordenabilidad del acto imperado, que puede llamarse aversión en el tercer sentido, para que haya pecado.

53. En cuanto a lo que se añade de la libido [48], si por ella se entiende la voluntad ímproba, es decir, el querer inmoderado, no se da formalmente en todo pecado, aunque formal o causalmente concurre en él. Luego para que la libido o la concupiscencia sea convertible con pecado, es necesario extenderla, no sólo al acto interno inmoderado de la voluntad, sino también al acto imperado.

2. El acto externo es imputable

54. En cuanto al segundo punto que debe aclararse en este artículo [49], o sea, el referente a la imputabilidad, por la distinción

actu voluntatis imperato, quia cum imperare actum sit malum, non stat voluntatem efficaciter velle finem ultimum nec etiam consequi ipsum.

52. Sicut igitur referibilitas vel quasi ordinabilitas ad finem potest dici conversio, sic inordinabilitas potest dici aversio; quando igitur accipitur quod non est nisi una aversio in actu interiori et exteriori, verum est duobus primis modis intelligendo; imo non est talis aversio nisi in actu interiori; et si sic intelligatur quod aversio sit formalis ratio in peccato, negandum est, imo sufficit illa inordinabilitas actus imperati quae posset dici aversio tertio modo dicta.

53. Quod etiam additur ibi de libidine, si libido intelligatur esse improba voluntas, hoc est, immoderatum velle, libido non est formaliter in omni peccato, sed vel formaliter vel causaliter concurrit ad peccatum. Si igitur libido vel cupiditas debet esse convertibile cum peccato, oportet extendere ista non tantum ad actum interiorem voluntatis immoderatum, sed etiam ad actum imperatum.

2. Actus exterior est imputabilis

[20] 54. De secundo in isto articulo, scilicet de imputabilitate, patet ex distinctione posita in secundo articulo; si stricte accipiendo solum illud

[47] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.41 q.un. n.2-3 (ed. Vivès XIII 434-435); d.43 q.1 n.2 (ibid., 483); d.37 q.1 n.8 (ibid., 358-359).

[48] Cf. *supra* n.37.

[49] Cf. *supra* n.30.

expuesta en el artículo segundo [50], es obvio que en sentido estricto sólo debe decirse imputable lo que se halla inmediatamente en el poder de la voluntad; es decir, la volición y la nolición.

Pero, si en general se dice imputable lo que está simplemente en el poder de la voluntad, el acto imperado es propiamente imputable. Aunque no esté inmediatamente en el poder de la voluntad, es ejecutado mediante un acto de volición, que no sólo se halla en el poder de la voluntad según sí, sino también en cuanto es principio del acto externo, pues por su acto interno la voluntad puede poner el acto externo. Ejemplo: El siervo mata por mandato del señor; la muerte se imputa, aunque mediatamente, al señor, porque el acto del siervo estaba en su poder.

55. Si se arguye, como antes [51], que el acto externo sólo es imputable mediante el interno, respondo: De ello se sigue la conclusión intentada, es decir, que la imputabilidad del acto externo y la del interno son distintas. Lo mismo no puede ser el medio y la razón de mediar respecto de sí mismo. Ello puede declararse también como se declaró antes [52], cuando se habló de la bondad propia del acto externo. Aunque el término sea el mismo, diversos fundamentos tienen diversas relaciones a él. El acto externo y el interno son fundamentos diversos. Luego su imputabilidad, aunque les conviene en relación a la voluntad, será distinta, como su causabilidad o el modo en que se hallan bajo el poder de la causa es distinto, aunque la causa sea la misma.

dicatur imputabile quod est immediate in potestate voluntatis, patet quod solum velle vel nolle est imputabile.

Si autem imputabile generaliter dicatur illud quod est simpliciter in potestate voluntatis, sic actus imperatus proprie est imputabilis; quia etsi non sit immediate in potestate voluntatis, est tamen mediante actu volendi, qui actus non solum secundum se est in potestate voluntatis sed etiam ut principium actus exterioris, quia voluntas potest per interiorem ponere illum exteriorem. Exemplum: servus ex praecepto domini occidit, illa occisio imputatur domino, quia in potestate sua erat actus servi, licet mediate.

55. Et si arguitur, sicut prius, quod ille non est imputabilis nisi mediante isto, respondeo: Ex hoc sequitur propositum, quod illius et istius est alia imputabilitas; idem enim non est medium nec ratio mediandi respectu sui ipsius; et potest idem declarari, sicut prius de propria bonitate: quia quamquam terminus sit idem, tamen in diversis fundamentis sunt diversi respectus ad eumdem terminum; actus ille et iste sunt diversa fundamenta; igitur licet imputabilitas conveniat istis in ordine ad eamdem voluntatem, tamen illa erit alia sicut est alia causabilitas vel aliud subiacere potestati causae, licet causa sit eadem.

[50] Cf. *supra* n.27.
[51] Cf. *supra* n.36.
[52] Cf. *supra* n.31-33.

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

56. Respuesta al primer argumento principal [53]:

'Voluntario' puede decirse lo que se halla subjetivamente en la voluntad, o lo que es querido por la voluntad, o lo que es imperado por ella. Lo primero, la presencia subjetiva en la voluntad, no hace completamente que algo sea voluntario; puede darse un hábito en la voluntad involuntariamente, es decir, cuando la voluntad se halla triste. Lo segundo, lo querido por la voluntad, se dice voluntario participativamente, porque su aceptación como objeto es voluntaria. Debería llamarse querido más bien que voluntario. Voluntario propiamente se dice lo que está en el poder de la voluntad. Tal es lo voluntario del tercer modo, lo imperado por la voluntad. Por lo tanto, el acto externo es simplemente voluntario como el interno, aunque no lo sea con igual prioridad, pues presupone el interno.

Prueba de la menor: Aunque el acto externo, separado del interno, es decir, puesto en su ser sin el interno, no es voluntario, porque el efecto más remoto no se dice voluntario si no es puesto en su ser por el efecto más próximo, que es el acto interno, sin embargo, cuando el acto externo se une al interno y procede de él, tiene, en cuanto acto distinto, razón —razón distinta— de voluntario, pues tiene razón de voluntario mediato, mientras el acto interno es voluntario inmediato, no mediato.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

[21] 56. Ad primum argumentum principale:

'Voluntarium' potest dici illud quod est subiective in voluntate vel illud quod est volitum a voluntate vel illud quod est imperatum a voluntate. Primum non facit complete quod aliquid sit voluntarium, quia habitus potest esse in voluntate, et tamen non voluntarie voluntas habet illum, quia tristitia est in voluntate subiective. Secundum dicitur voluntarium participative, quia acceptatio eius ut obiecti est voluntaria; ipsum enim magis diceretur volitum quam voluntarium; voluntarium enim proprie dicitur quod est in potestate voluntatis, et sic dicitur tertio modo; et sic actus exterior est voluntarius, sicut actus interior simpliciter, non tamen est aeque primo, sed illo praesupposito.

Ad probationem minoris: Dico quod, licet actus exterior separatus ab actu interiori, hoc est sine illo positus in esse, non sit voluntarius, et hoc quia effectus remotior non dicitur voluntarius nisi ponatur in esse per actum interiorem qui est effectus propinquior, tamen quando actus exterior coniungitur cum interiori et ex illo procedit, tunc ille exterior, ut distinctus, habet rationem voluntarii, et distinctam, quia voluntarii mediate; actus autem interior non sic est voluntarius, sed immediate.

[53] Cf. *supra* n.1.

CUESTION XIX

Si la unión de la naturaleza humana al Verbo en Cristo es sólo la dependencia de la naturaleza asumida respecto de la persona del Verbo

Resumen.—En Cristo se da orden de dependencia de la naturaleza humana respecto del Verbo. La unión no es de información ni de agregación. Por otra parte, no es una relación mutua. Luego es relación de dependencia. Sabemos por la fe que sólo el Hijo fue encarnado. De ello se infiere que tal dependencia no es la dependencia de lo causado respecto de la causa, que la razón de terminar no es común a las tres personas, que tal razón es propiedad personal.

No repugna a la persona divina terminar la dependencia de la naturaleza creada ni en cuanto es persona ni en cuanto es divina. La razón es que al ser independiente no repugna el terminar alguna dependencia. No repugna al Verbo el terminar la dependencia de lo comunicable respecto del sujeto. En los seres creados se da dependencia de sus naturalezas respecto del supósito al que están comunicadas, y hay que llegar a un incomunicable que termina tal dependencia. Por ejemplo, el accidente es terminado de este modo en el supósito creado en el que inhiere como en supósito extrínseco. Luego *a fortiori* el supósito divino puede terminar extrínsecamente la dependencia de la naturaleza humana.

La persona creada no está constituida por algo positivo. Ello se prueba por la autoridad del Damasceno. Además, toda naturaleza creada se halla en potencia obediencial para depender de la persona divina. Luego no es personalizada por algo positivo o será personalizable de nuevo. Además, en caso contrario, si la naturaleza asumida fuera abandonada, carecería de un elemento positivo o sería necesario que lo recibiera de nuevo, lo que repugna, pues no es accidente, ni materia, ni forma ni sustancia compuesta.

La negación de la dependencia actual y de la dependencia aptitudinal constituyen a la persona creada.

No repugna a la naturaleza creada el ser comunicada a una persona extraña. Ello se prueba: como se dijo, la persona divina puede terminar esta dependencia. Además, el accidente depende de un supósito extrínseco; y, por lo tanto, la sustancia puede también depender de este modo. Ello consta también por la autoridad del Filósofo. Por otro lado, el accidente recibe, por así decirlo, el modo de sustancia, cuando está separado, y, por lo tanto, la sustancia puede también recibir en cierta manera el modo de accidente, dependiendo del supósito.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—Consiguientemente, se inquiere sobre la dependencia de la naturaleza asumida respecto del Verbo, es decir: Si en Cristo la unidad de la naturaleza humana con el Verbo es solamente la dependencia de la naturaleza asumida respecto de la persona del Verbo [1].

Se arguye que no:

Hay en el caso tal unidad, que basta para predicar con verdad la naturaleza de la persona, según las palabras de *De Trinitate* [2]: "Aquella unión fue tal, que hizo a Dios hombre y al hombre Dios." Ahora bien, la sola dependencia no parece que basta para ello: lo dependiente no se predica siempre del ser de que depende; ello aparece manifiesto en la cuestión; la naturaleza asumida depende del Padre, y, sin embargo, el Padre no es hombre. Luego hay en el caso alguna unidad distinta de la dependencia de la naturaleza humana respecto del Verbo.

2. Se arguye en contra de la opinión precedente:

Discurriendo por todos los modos de unidad, no puede hallarse en el caso, parece, otra unidad.

3. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión hay que investigar tres puntos: Primero, qué modo de unidad debe po-

QUAESTIO XIX

Utrum in Christo unitas naturae humanae ad Verbum sit sola dependentia naturae assumptae ad personam Verbi

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Consequenter, quaeritur de dependentia naturae assumptae ad Verbum: Utrum in Christo unitas naturae humanae ad Verbum sit sola dependentia naturae assumptae ad personam Verbi.

Arguitur quod non:

Talis est ibi unitas, quae sufficit ad verificandum praedicationem naturae de persona, iuxta illud I *De Trinitate*: "Talis fuit illa unio, quae Deum faceret hominem et hominem Deum". Nunc autem, sola dependentia non videtur ad hoc sufficere, quia dependens non praedicatur semper de illo a quo dependet, quod patet in proposito; natura enim assumpta dependet a Patre, non tamen Pater est homo; igitur est ibi aliqua alia unitas quam dependentia naturae humanae ad Verbum.

2. Contra:

Discurrendo per omnes modos unitatis, non videtur posse ibi alia unitas inveniri.

3. *Ad quaestionem.*—Hic tria videnda: Primo, qui modus unitatis sit hic ponendus; secundo, inquiretur qualis ipsa unitas sit possibilis,

[1] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d.1 q.1 (ed. Vivès XIV 4-53).
[2] August., *De Trin.* I. c.12 n.28; PL 42,840.

nerse en el caso; segundo, cómo es posible tal unidad por parte de la persona asumente; tercero, cómo es posible por parte de la naturaleza asumida.

ARTICULO I

Modo de unidad que debe ponerse en el caso

4. *Unidad de orden. Pruebas.*—En cuanto al primer problema es artículo de fe que la naturaleza humana está personalmente unida al Verbo; en Juan 1 [3] se lee: *El Verbo se hizo carne. Carne* en este texto, dice Agustín [4], significa hombre. Diversos símbolos profesan expresamente el mismo artículo [5].

De ello se infiere esta conclusión: En Cristo hay orden o dependencia de la naturaleza humana respecto del Verbo.

5. Prueba de la consecuencia: Toda unión es por información, o por agregación, o de orden; y —para que no haya altercado— es unión de perfecciones esenciales, o de propiedades nocionales, o de otras propiedades que se dicen unidas en Dios. Por unión entiendo unión de entidades realmente distintas.

Ahora bien, en el caso no cabe poner unión por información. El Verbo no es potencial ni informable, ni es acto que informa a la naturaleza humana.

quantum est ex parte personae assumentis; tertio, qualiter est possibilis quantum ex parte naturae assumptae.

ARTICULUS I

Modus unitatis hic ponendus

[2] 4. *Est unio ordinis, quod probatur.*—De primo, creditum est naturam humanam, personaliter esse unitam Verbo; *Joan.* 1: "Verbum caro factum est"; ubi 'caro', secundum Augustinum, pro homine ponitur, et hoc expresse habetur in Symbolis diversis.

Ex isto infertur haec conclusio: Quod ibi est ordo sive dependentia naturae humanae ad Verbum.

5. Consequentia probatur: Quia omnis unio vel est per informationem vel per aggregationem vel est unio ordinis; et, ne sit altercatio, de perfectionibus essentialibus vel de proprietatibus notionalibus vel aliis quae dicuntur unita in Deo, intelligo de unione quae est realiter distinctorum.

Hic autem, non potest poni unio per informationem, quia Verbum non est potentiale, nec informabile, nec actus informans naturam humanam.

[3] Jo 1,14.

[4] Augustin., *Enchir.* c.34 n.10: PL 40,249.

[5] DSch. 62.63.72.74.76.125.150 etc.

Tampoco hay mera unión de agregación. El Verbo tiene unión de agregación con mi naturaleza, o el Padre con la naturaleza asumida y, en general, todo ser con otro simplemente distinto. Además, es obvio que la unión de agregación no basta para la unidad de persona.

Queda, por lo tanto, la tercera unión, la de orden.

Ahora bien, el orden es de lo posterior a lo anterior. Como el Verbo no tiene —claro es— razón de posterior respecto de la naturaleza, es la naturaleza la que tiene *per se* orden de posterior respecto del Verbo. Por lo tanto, tiene dependencia.

6. Otra prueba de la consecuencia: La unión de la naturaleza al Verbo importa relación real, no de parte del Verbo, sino sólo de parte de la naturaleza asumida. Ahora bien, toda relación real no mutua ni de equivocación es de dependencia o requiere dependencia de lo relacionado respecto de aquello a que está relacionado. Ulteriormente sabemos por la fe cuál es la dependencia de la naturaleza respecto del Verbo, es decir, sabemos que sólo el Hijo se ha encarnado. Por lo tanto, la naturaleza no está unida a toda persona trinitaria, sino sólo al Hijo.

7. *Tres consecuencias. Primera.*—De ello se siguen tres conclusiones.

Esta dependencia no es propia de lo causado respecto de la causa. Según Agustín[6]: "Respecto de la criatura, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un principio."

Nec est hic tantum unio per aggregationem, quia sic Verbum habet unionem ad naturam meam, vel Pater ad naturam assumptam, et generaliter quodcumque distinctum ad aliud simpliciter distinctum; nec illa unio aggregationis, ut patet, sufficit ad unitatem personae.

Restat, igitur, tertia unio, scilicet ordinis.

Ordo autem est posterioris ad prius. Patet autem quod Verbum non habet rationem posterioris respectu naturae; igitur e converso, natura habet per se ordinem posterioris respectu Verbi; et ita dependentiam.

6. Probatur etiam consequentia: Quia unio naturae ad Verbum importat relationem realem, non ex parte Verbi, igitur in natura assumpta tantum; omnis autem relatio realis non mutua nec aequiparantiae, vel est quaedam dependentia, vel requirit dependentiam relati ad illud ad quod refertur. Ulterius, qualis sit illa dependentia naturae ad Verbum, concluditur ex quodam credito, isto: scilicet quod solus Filius est incarnatus; ex quo sequitur quod natura illa non est unita cuilibet personae in Trinitate, sed soli Filio.

7. *Tria quae sequuntur. Primum.*—Ex quo sequuntur tria:

Primum, quod ista dependentia non est propria causati ad causam, quia, secundum Augustinum V *De Trinitate* 14: "Ad creaturam Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unum principium".

[6] Augustin., *De Trin.* V c.14 n.15; PL 42,921.

8. *Segunda.*—La razón formal que termina esta dependencia no es común a las tres personas: El dependiente depende de todo lo que es razón formal de terminar su dependencia antes naturalmente de que ésta sea terminada. Por lo tanto, si la razón de terminar la dependencia fuera común a las tres personas, toda la Trinidad la terminaría, lo que es falso.

9. Aquí se objeta[7]: Aunque algo sea común a toda la Trinidad, se da de distinto modo en distintas personas; por lo tanto, podría ser la razón de terminar en una y no en otra.

Respuesta: En la posesión de lo que es común a las tres personas sólo habría distinción de origen. Es decir, la primera persona no lo tendría de nadie; la segunda persona lo tendría de la primera y la tercera lo tendría de las dos primeras. Pero esta diferencia no explica que una persona y no otra termine la dependencia de la naturaleza. Tal diferencia sería totalmente idéntica aunque ninguna persona se hubiera encarnado, o se hubieran encarnado todas o se hubiera encarnado una cualquiera de ellas, por ejemplo, el Padre.

10. *Tercera.*—La razón formal de terminar la dependencia de la naturaleza es personal, de la persona del Verbo.

Prueba: La unión real tiene alguna entidad real, término formal o razón de terminar. Ahora bien, en general, toda entidad que se halla en la naturaleza intelectual de que hablamos

8. *Secundum.*—Secundum vero est quod ratio formalis terminandi istam dependentiam non est aliquid commune tribus personis, quia in quocumque est illud quod est formalis ratio terminandi aliquam dependentiam, et hoc prius naturaliter quam dependentia sit terminata, ad ipsum dependet dependens; si igitur ratio terminandi esset communis tribus personis, tota Trinitas terminaret, quod falsum est.

[3] 9. Hic dicitur quod, licet sit aliquid commune toti Trinitati, tamen alio modo est in una persona quam in alia, et pro tanto posset esse in una ratio terminandi, licet non in alia.

Contra hoc: In habendo illud quod est commune tribus personis, non est aliqua distinctio, nisi pertinens ad originem; puta quod prima persona habet illud a nullo, secunda ab uno, tertia a duobus. Sed ista differentia non facit quod una persona terminet dependentiam naturae, et non alia, quia illa differentia esset omnino eadem etiamsi nulla persona fuisset incarnata, sive quaelibet, sive quaecumque sola persona, puta si Pater solus fuisset incarnatus.

10. *Tertium.*—Tertium sequitur ex isto: scilicet quod ratio formalis terminandi istam dependentiam naturae est entitas personalis personae Verbi.

Hoc probatur: Quia realis unionis est aliqua entitas realis, formalis terminus, sive ratio terminandi; quaecumque autem entitas, generalissime loquendo de entitate, vel est entitas essentialis sive naturae vel est entitas

[7] Henricus Gand., *Quodl.* XIII q.5 in corp. (f.526); Richardus de Mediav., *Sent.* III d.1 a.1 q.2 in corp. (III 6-7); Guil. de Ware, *Sent.* II d.1 q.1.

es entidad esencial, o de naturaleza, o es entidad hipostática, o personal. Pero ha sido probado [8] que la razón de terminar la dependencia no es una entidad de la naturaleza o de la esencia de Dios. Luego será una entidad hipostática. Brevemente, la dependencia no dice relación a algo comunicable como a término *per se* o a razón *per se* de terminar, sino a algo incomunicable o a un subsistente incomunicable como tal, y es dependencia de la naturaleza dependiente en cuanto comunicable o comunicada. Así aparece claro lo primero [9], es decir, que la unidad o la unión de la naturaleza al Verbo es cierta dependencia o consiste en la dependencia de la naturaleza como comunicable a algún subsistente incomunicable [10].

11. Se objeta en contra: Podría darse unión de la misma especie con la persona del Padre. Luego tendría término formal de la misma razón. Pero la entidad hipostática de las personas es de otra razón. Luego no es unión con un subsistente incomunicable.

Respuesta: Cabría contestar como se contestaría respecto de lo que es común en la persona divina. Pues, si se pone otra comunidad real de la persona respecto de otras personas, podría concederse idéntica razón común, no propia.

hypostatica sive personalis, quando est in natura intellectuali, de qua loquimur. Probatum est autem quod ratio terminandi istam dependentiam non est entitas naturae sive essentiae in Deo; igitur erit hypostatica; et, breviter, ista dependentia non est ad aliquid communicabile ut per se terminum vel per se rationem terminandi, sed est ad aliquid incommunicabile sive incommunicabiliter subsistens ut tale, sicut est naturae dependentis, ut communicabilis, vel communicatae; sic patet primum, scilicet quod unitas sive unio naturae humanae ad Verbum est quaedam dependentia, vel consistit in dependentia tali, scilicet naturae, ut communicabilis ad aliquod subsistens incommunicabile.

11. Contra: Unio eiusdem rationis posset esse ad personam Patris: ergo haberet terminum formalem eiusdem rationis; sed entitas hypostatica est alterius rationis in personis; igitur etc.

Respondeo: Diceretur ad hoc sicut diceretur de communitate eius quod est persona in divinis, quia si ponatur alia communitas realis personae ad tres personas, posset concedi communis ratio terminandi eadem, non tamen propria.

[8] Cf. *supra* n.8ss.
[9] Cf. *supra* n.4-6.
[10] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d.1 q.1 n.3 (ed. Vivès XIV 8-9).

ARTICULO II

Posibilidad de tal unidad por parte de la persona asumente

1. PRUEBA PRIMERA

12. *Formulación de la prueba.*—Respecto del segundo artículo principal [11] hay que investigar cómo es posible la dependencia de parte del término, es decir, cómo el subsistente incomunicable como tal puede terminar la dependencia. Ello puede declararse algún tanto del modo siguiente: Si le repugnara el terminar la dependencia, la repugnancia obedecería a que es subsistente o persona, o a que es persona divina, o a que es esta persona, es decir, la sola que, según se afirma, termina la dependencia.

13. Pero por ninguna de estas tres razones repugna a esta persona. Ello se prueba doblemente.

Prueba primera: A lo independiente no repugna terminar la dependencia; aunque tenga independencia propia, no le repugna ser término propio de una dependencia [12]. Ahora bien, el Verbo, en su entidad incluso personal, es independiente con independencia propia. Por lo tanto, de ninguno de estos modos le repugna terminar la dependencia.

14. Prueba de la menor: Al ser al que formalmente repugna toda imperfección le repugna toda dependencia y la razón formal

ARTICULUS II

De possibilitate istius unitatis ex parte personae assumentis

1. PRIMA PROBATIO

[4] 12. *Exponitur ratio.*—De secundo articulo principali, videndum est quomodo sit possibile ex parte termini, quomodo scilicet hoc subsistens incommunicabile, ut tale, potest terminare dependentiam; hoc autem potest aliqualiter declarari sic: Si repugnaret sibi dependentiam terminare, aut illa repugnantia esset per hoc quod est illud subsistens sive persona, aut per hoc quod est persona divina, aut per hoc quod est haec persona, quae scilicet sola ponitur terminare dependentiam.

13. Sed propter nullum istorum repugnat isti personae; quod probatur dupliciter.

Primo sic: Independenti non repugnat terminare dependentiam; etsi habeat propriam independentiam non repugnat sibi esse terminum proprium dependentiae; nunc autem, Verbum, quantum ad entitatem suam, etiam personalem, est independens, et hoc independentia sibi propria; igitur nullo istorum trium modorum repugnat sibi terminare dependentiam.

14. Probatio minoris: Cui formaliter repugnat omnis imperfectio, ei formaliter repugnat omnis dependentia; et quod est formalis ratio repug-

[11] Cf. *supra* n.3.
[12] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III d.1 q.1 n.4 (ed. Vivès XIV 11-12).

de la dependencia respecto de este o del otro ser. Ello es claro: La dependencia es formalmente imperfección o lleva necesariamente aneja alguna imperfección. Ahora bien, al Hijo, por razón de la propiedad hipostática, le repugna formalmente toda imperfección; es su propiedad hipostática la razón formal de la repugnancia. Nada hay en lo divino *ex natura rei* a que, considerado "precisamente", no repugne toda imperfección; de lo contrario, sería posible que le competiera alguna imperfección. Y, en tal caso, la imperfección seguiría siendo imperfección y sería intrínseca a Dios. Luego sería posible que alguna imperfección fuera intrínseca a Dios, lo que es imposible.

15. *Objeciones.*—Contra esta razón se objeta.

Contra la mayor: Si la independencia concluyera que puede terminar la dependencia, una independencia determinada concluiría que podría terminar una dependencia determinada. Este consiguiente es falso, como aparece claro en muchos casos:

Primero en la sustancia y el accidente; toda sustancia es independiente, no tiene la dependencia del accidente respecto del sujeto, y, sin embargo, no toda sustancia puede terminar la dependencia de cualquier accidente; la piedra, por ejemplo, no puede terminar la dependencia de la sabiduría.

16. Similarmente, aparece claro respecto de la dependencia del todo en relación a sus partes; hay muchos seres a los que repugna depender como el todo depende de las partes y, sin em-

nantiae respectu unius, et respectu alterius. Hoc patet: quia dependentia vel est formaliter imperfectio vel omnino habet necessario imperfectionem annexam; nunc autem, Filio, ratione proprietatis hypostaticae, repugnat formaliter omnis imperfectio, ita quod ista proprietas est ipsi Filio formalis ratio repugnantiae. Nihil enim ponitur in divinis ex natura rei, quin sibi praecisissime considerato, repugnet quaecumque imperfectio; alioquin praecise quantum est de se possibile esset sibi aliquam imperfectionem competere, et ita posito quod illa imperfectio competeret, adhuc ipsa posset manere ipsa; et si ipsamet manet, est intrinseca Deo; igitur possibile esset aliquam imperfectionem esse intrinsecam Deo, quod est impossibile.

[5] 15. *Obicitur.*—Contra istam rationem obicitur.

Primo contra maiorem: Quia si independentia concluderet posse terminare dependentiam, igitur independentia talis concluderet posse terminare talem dependentiam. Consequens est falsum, sicut patet in multis:

Primo, in substantia et accidente, quia omnis substantia est independens independentia accidentis ad subiectum, et tamen non omnis substantia potest terminare dependentiam accidentis cuiuscumque ad subiectum, sicut lapis non potest terminare dependentiam sapientiae.

16. Consimiliter, patet de dependentia totius ad partes, quia multa sunt quibus repugnat dependere tali dependentia quae est totius ad partes,

bargo, no pueden terminar tal dependencia, por ejemplo, el ser simple que no es todo, ni parte.

17. Aparece también claro en cuanto a la independencia de lo causado respecto de la causa; el ángel es independiente de todo causado como de causa y, sin embargo, no puede terminar todo causado.

18. Es igualmente claro en general de la propiedad de la que aquí se trata: Siendo la propiedad personal totalmente independiente, podría, según el consecuente, terminar toda dependencia de la criatura respecto de Dios, como la dependencia de lo causado respecto de la causa según cualquier género de causalidad, lo que es manifiestamente falso. Pues, como se dijo arriba con palabras de Agustín [13], no es la propiedad personal, sino algo común a las tres personas, la razón formal de la causación.

19. Por lo tanto, se responde a la mayor: Aunque al independiente, por razón de su independencia, no le repugna el terminar la dependencia de otro, con todo, no le basta la independencia para que le convenga la terminación de la dependencia. Es necesario que tenga prioridad o primacía esencial respecto de lo que de él depende, pues la dependencia es de lo esencialmente posterior a lo esencialmente anterior; es asimismo necesario que posea alguna perfección de que carece el dependiente.

Haciendo aplicación al caso, la entidad hipostática no tiene prioridad esencial respecto de la criatura; el orden esencial es *per se* entre esencias —distinguimos las esencias de la entidad hi-

nec tamen possunt terminare talem dependentiam, sicut est quodcumque simplex, quod non est totum, nec pars.

17. Patet etiam de independentia causati ad causam, quia angelus est independens a quocumque causato ut a causa, non tamen potest terminare quodcumque causatum.

18. Apparet etiam communissime de proprietate, de qua est propositum, quia proprietas personalis, cum sit omnino independens, secundum hoc posset terminare omnem dependentiam creaturae ad Deum, ut causati ad causam, et hoc secundum quamcumque rationem causalitatis, quod est manifeste falsum; quia proprietas in persona non est formalis ratio causandi, sed aliquid commune tribus, ut dictum est supra per Augustinum.

19. Respondetur igitur ad maiorem: Quod licet independenti, ratione suae independentiae, non repugnat quod ipsum terminet dependentiam alterius, tamen independentia non sufficit ad hoc ut sibi conveniat terminare; sed oportet quod habeat prioritatem vel primitatem essentialem respectu illius quod dependet ad ipsum, quia dependentia est posterioris essentialiter ad prius essentialiter; oportet etiam quod habeat perfectionem aliquam respectu cuius dependens sit imperfectum.

Et, ad propositum, entitas hypostatica non habet prioritatem essentialem respectu creaturae, quia ordo essentialis est per se inter essentias, distinguendo essentias contra entitatem hypostaticam; formae enim, id est,

[13] Augustr., *De Trin.* V c.14 n.15: PL 42,921; cf. *supra* n.7.

postática—, pues las formas, es decir, las quididades de las cosas, se hallan entre sí como los números. Además, la entidad hipostática no es simplemente perfecta o perfección simple, como se dijo en la cuestión sobre este punto [14].

20. Por lo tanto, se negaría la menor: pues, si alguna entidad fuera la razón de la repugnancia de toda imperfección, sería perfección simple. Consiguientemente, si la entidad hipostática no es perfección simple, se sigue que no es la razón formal de la repugnancia a toda imperfección, y, por lo tanto, la persona no tiene formalmente por ella su propia independencia.

21. *Respuesta a estas objeciones.*—Respuesta a estas objeciones.

A la primera [15]: La dependencia puede distinguirse doblemente. De un modo, formalmente o como específicamente, según la razón formal distinta de dependencia. De otro modo, como materialmente, según la distinción de los dependientes en el mismo orden o en órdenes distintos.

La primera distinción requiere en el término la razón formal de terminar distintas dependencias o la misma dependencia cuasi ilimitada, es decir, que contiene virtual o eminentemente razones formales distintas. La segunda distinción sólo requiere diversidad en los dependientes; a veces estos dependientes diversos son del mismo orden, es decir, cuando dependen del término con igual in-

quiditates rerum se habent sicut numeri; entitas etiam hypostatica non est simpliciter perfecta, vel simpliciter perfectio, prout dictum est in quaestione de hoc mota.

20. Per idem negaretur minor, quia si aliquid esset ratio repugnantiae respectu cuiuscumque imperfectionis ipsum esset perfectio simpliciter. Si igitur entitas hypostatica non est perfectio simpliciter, sequitur quod ipsa non est formalis ratio repugnandi omni imperfectioni, et per consequens nec per ipsam habet persona formaliter propriam independentiam.

[6] 21. *Solutio obiectorum.*—Ad ista.

Ad primum: Dependentia potest dupliciter distingui: Uno modo, formaliter, sive quasi specie, secundum rationem distinctam formalem dependentiae; alio modo, quasi materialiter, secundum distinctionem ipsorum dependentium, et hoc dupliciter, vel in eodem ordine vel in alio et alio.

Prima distinctio requirit in termino rationem formalem terminandi aliam et aliam, vel eamdem quasi illimitatam, virtualiter scilicet vel eminenter continentem tales rationes formales distinctas. Secunda distinctio non requirit distinctionem nisi eorum quae dependent; et quandoque ista distincta sunt eiusdem ordinis, quando scilicet aeque immediate vel aeque

[14] Cf. *supra*, *Quodl.* q.5 n.16ss.

[15] Cf. *supra* n.15.

mediatez o mediatez; otras veces son de distinto orden, es decir, cuando uno depende mediatamente y otro inmediatamente.

Por lo tanto, aunque sea falsa la proposición 'el independiente en relación a una dependencia determinada puede terminar cualquiera dependencia', y sea falsa también la proposición, 'el independiente en relación a una dependencia determinada puede terminar la dependencia de cualquier dependiente', parece probable esta proposición: 'el independiente en relación a una dependencia determinada puede terminar tal dependencia u otra anterior en un dependiente, inmediatamente o al menos mediatamente', y es más probable esta otra: 'lo simplemente independiente puede terminar la dependencia de cualquier dependiente o al menos de algún dependiente'.

La verdad de estas dos proposiciones aparecería si fuera conocida esta otra: 'Toda entidad es anterior o posterior *per se* respecto de toda otra'. Así, de la conexión de los entes y de su unidad, o de la unidad del universo, podemos saber, parece, cuál es, según el Filósofo [16], la unidad de orden. Pues la entidad que no tuviera *per se* orden de anterior ni de posterior estaría, parece, desconectada de las demás.

22. Por lo tanto, cuando se arguye: Si la independencia concluyera que puede terminar la dependencia, una independencia determinada concluiría que podría terminar una dependencia determinada; de un modo podría negarse la consecuencia; pues, si el independiente en relación a una dependencia determinada no pudiera terminarla, ello se debería a algo anejo a su indepen-

mediate dependent ad idem; quandoque sunt alterius ordinis, quando scilicet unum dependet mediate et aliud immediate.

Licet igitur ista propositio sit falsa, 'independens tali dependentia potest qualemcumque dependentiam terminare'; et ista etiam 'independens dependentia tali potest dependentiam cuiuscumque dependentis terminare'; tamen videtur ista probabilis, quod 'independens tali dependentia potest alicuius dependentis talem dependentiam terminare, vel priorem, et hoc vel immediate, vel saltem mediate'; et ista probabilior, 'simpliciter independens potest cuiuscumque dependentis, vel saltem alicuius dependentis aliquam dependentiam terminare'.

Et istarum duarum propositionum veritas appareret, si ista esset nota, quod 'quaecumque entitas quacumque alia vel est per se prior vel posterior'; et ita videtur posse haberi ex connexione entium et unitate eorum, sive universi, quae unitas est ordinis, secundum Philosophum, XII *Metaphysicae,* videretur enim illa entitas inconnexa cum aliis, quae non haberet per se ordinem prioris nec posterioris.

[7] 22. Quando, igitur, arguitur, 'si independentia', etc. uno modo posset negari consequentia; quia si independens tali dependentia non possit terminare talem dependentiam, hoc est propter aliquid annexum suae independentiae, quae est limitata, et ideo potest habere aliquam

[16] Aristot., *Metaph.* XII c.9 (1075a3-10).

dencia, que, por ser limitada, podría llevar aneja alguna imperfección. Pero esta razón no vale del independiente simplemente, en el que, al menos, no se da ninguna imperfección.

Dicha consecuencia falla también bajo otro aspecto: No es necesario que una independencia determinada concluya una terminación determinada, a no ser que en el antecedente se tome la independencia simplemente. Esta independencia simple y omnímoda concluiría el poder de terminar toda dependencia. Pero no es esto lo que dice el argumento [17], sólo dice que el independiente podría terminar alguna dependencia. Basta ello para la conclusión intentada; pues, por vía de división, se sigue que, aunque el independiente de que se trata, es decir, la persona o la entidad personal no pueda terminar la dependencia de lo causado, o de lo medido, o alguna otra dependencia de este tipo, puede terminar la dependencia de la naturaleza en cuanto es comunicable a algo incomunicablemente existente.

23. De otro modo puede concederse el consiguiente en el sentido antes expuesto [18]. Es decir, el independiente en relación a una dependencia determinada puede terminar un dependiente con tal dependencia o con una anterior.

24. De lo dicho aparece clara la respuesta a las pruebas aducidas para mostrar la falsedad del consiguiente [19].

Respuesta a la primera [20]: La sustancia puede terminar la dependencia de algún accidente; por ejemplo, la del accidente

imperfectionem annexam. Sed haec ratio non tenet de independente simpliciter, quia in tali saltem nulla est imperfectio.

Aliter etiam deficit illa consequentia: Quia non oportet quod talis independentia concludat talem terminationem, nisi independentia simpliciter acciperetur in antecedente sic quod independentia simpliciter et omnimoda concluderet posse terminare omnem dependentiam. Sed hoc non fuit acceptum, sed solummodo quod independens omnino posset aliquam dependentiam terminare; hoc enim sufficit ad propositum, quia, per viam divisionis, sequitur, cum illud independens, de quo est sermo, scilicet persona vel entitas personalis, non possit terminare aliquam dependentiam, quae est causati vel mensurati vel aliam huiusmodi, quod possit terminare istam quae est naturae ut est communicabilis ad aliquid, ut incommunicabiliter exsistens.

23. Aliter, posset concedi consequens secundum intellectum prius expositum, scilicet quod independens tali dependentia alicuius taliter dependentis vel priori dependentia dependentis potest dependentiam terminare.

24. Per hoc patet ad illas instantias ibi positas.

[8] Ad primam: Quia substantia illa potest aliquam dependentiam alicuius accidentis terminare, puta illius quod natum est sibi convenire, et

[17] Cf. *supra* n.18.
[18] Cf. *supra* n.21.
[19] Cf. *supra* n.15-18.
[20] Cf. *supra* n.15.

que por naturaleza puede convenirle. Aunque haya alguna sustancia que no recibe ningún accidente, como es la naturaleza divina, con todo puede terminar una dependencia anterior a la accidental; por ejemplo, la dependencia de un causado anterior al accidente. De este modo termina mediatamente la dependencia del accidente mismo.

25. La respuesta a la segunda prueba[21], basada en el 'todo y las partes', es idéntica. Lo simple, que ni es todo ni parte, no puede terminar la dependencia del todo respecto de sus partes, pero puede terminar una dependencia anterior a ella.

Si inquieres qué dependencia termina el ángel respecto del fuego, que depende de sus partes, respondo: La dependencia de lo menos noble respecto de lo más noble en el orden esencial de naturalezas.

26. La respuesta a la tercera prueba[22] es similar: El ángel termina la dependencia de cualquiera naturaleza inferior mediata o inmediatamente, es decir, la dependencia según el orden esencial de las quididades, que es en algún modo anterior a la dependencia del efecto respecto de la causa eficiente. Más, tal dependencia parece absolutamente primera y puede decirse que conviene comúnmente a todo independiente en relación a aquello respecto del cual se dice independiente.

27. Respuesta a la cuarta prueba[23]: Es perfectamente claro que el independiente omnímodo puede terminar alguna depen-

esto quod esset aliqua substantia non susceptiva alicuius accidentis, sicut est natura divina, illa tamen potest terminare aliquam dependentiam priorem quam sit ista, puta alicuius causati prioris ipso accidente, et sic mediate terminat dependentiam ipsius accidentis.

25. Ad secundam, de toto et de partibus: Per idem, quia simplex, quod nec est totum nec pars, non potest terminare dependentiam totius ad partes, sed potest terminare dependentiam priorem quam sit illa quae est totius ad partes.

Et si quaeras, quam dependentiam terminat angelus respectu ignis, qui dependet a partibus suis? Respondeo: Illam dependentiam quae est minus nobilis ad magis nobile in ordine essentiali naturarum.

26. Per idem ad tertiam: Quia angelus terminat dependentiam cuiuscumque naturae inferioris, et hoc mediate vel immediate; illam quidem, quae est secundum ordinem essentialem quiditatum, et illa est quodammodo prior dependentia illa quae est effectus a causa efficiente; imo haec videtur omnino prima, et haec potest assignari communiter convenire cuilibet independenti respectu illius respectu cuius dicitur independens.

27. Ad quartam: Independens omnino bene videtur quod necessario possit aliquam dependentiam terminare, quia non videtur aliter connexio-

[21] Cf. *supra* n.16.
[22] Cf. *supra* n.17.
[23] Cf. *supra* n.18.

dencia, pues no parece que tiene otra conexión con los demás seres. Pero no es necesario que pueda terminar cualquiera dependencia. Si no es simplemente perfecto, no termina la dependencia que requiere perfección simple en el término, cual es la dependencia de lo causado respecto de la causa. Sin embargo, si le repugna la imperfección, aunque no le convenga la perfección simple, puede ser independiente. La entidad hipostática como tal no es perfección simple, pero tampoco es imperfecta.

28. Por lo dicho se refuta la respuesta a la mayor[24]: Al independiente omnímodo no le repugna el terminar cualquiera dependencia en general ni por razón de su independencia ni por razón de algo anejo.

29. A lo que se añade, es decir, que para terminarla debe ser esencialmente anterior[25], puede responderse: Hablando propiamente de la prioridad esencial, es decir, de la prioridad por razón de la esencia en cuanto distinta de la entidad hipostática, es una la prioridad de las tres personas. Sin embargo, extendiendo la prioridad esencial a la prioridad *per se* en relación a cualquiera entidad quiditativa o hipostática, la entidad personal en lo divino puede decirse anterior esencialmente, o, más propiamente, anterior *per se* a cualquier causado. Si se toma la prioridad en este segundo sentido, es necesario que todo lo que termina la dependencia sea anterior a lo que depende, pero ello no es necesario si se toma la prioridad del primer modo, a no ser que se trate de la dependencia de lo causado respecto de la causa o de alguna dependencia

nem habere cum aliis entibus; sed non oportet quod qualemcumque dependentiam possit terminare, quia illam quae requirit in termino perfectionem simpliciter, cuiusmodi est dependentia causati ad causam, non terminat nisi sit perfectum simpliciter; potest autem esse independens, si sibi repugnet imperfectio, licet sibi non conveniat simpliciter perfectio, quia entitas hypostatica ut talis non est perfectio simpliciter, nec tamen omnis talis est imperfecta.

[9] 28. Per hoc excluditur responsio ad maiorem: Quia independenti omnino, nec ratione independentiae suae nec ratione alicuius sibi annexi, potest repugnare generaliter terminare quamcumque dependentiam.

29. Et cum tangitur quod ad hoc ut terminet requiritur quod sit prius essentialiter, potest dici quod proprie loquendo de prioritate essentiali, quae scilicet est ratione essentiae ut distinguitur contra entitatem hypostaticam, sic una est prioritas trium personarum; sed extendendo prioritatem essentialem ad prioritatem per se, et hoc respectu cuiuscumque entitatis sive quiditative sive hypostatice, potest entitas personalis in divinis dici prior essentialiter, vel magis proprie, per se prior quocumque causato. Et, isto secundo modo accipiendo prioritatem, necesse est ut omne dependentiam terminans sit prius eo quod dependet; non autem primo modo accipiendo prioritatem, nisi tantum quando est dependentia causati

[24] Cf. *supra* n.19.

[25] Cf. ibid.

similar; por ejemplo, de la dependencia del causado posterior respecto del causado anterior, o de una causa a otra, o de lo medido a la medida.

30. Cuando se dice que sólo las formas, es decir, las quididdades se hallan entre sí como los números [26] y que sólo en ellas, no en la entidad hipostática, se atiende al orden esencial, pueden distinguirse dos tipos de dependencia esencial. Una es simplemente esencial, por razón de la esencia de ambos extremos; es decir, en tal dependencia, el fundamento depende por razón de la esencia, y el término termina por razón de la esencia. La dependencia esencial de la criatura, como de lo causado, respecto de Dios, como de causa, es de este tipo. La otra dependencia esencial sólo es esencial de parte del fundamento que depende por razón de su esencia, pero el término, por su parte, no termina por razón de su esencia, sino por razón de una entidad distinta de la esencia, es decir, por la entidad hipostática.

31. A lo que se agrega, es decir, que lo que termina la dependencia debe ser perfecto [27], podría responderse que la perfección, como la entidad, conviene equívocamente a la entidad quiditativa y a la hipostática. Sin embargo, la perfección sólo parece convenir propiamente a la entidad quiditativa; la entidad hipostática no perfecciona formalmente al ser, sino que lo capacita para recibir perfección, o al menos lo determina a la perfección recibida. Según esto, habría que negar la proposición 'es necesario que

ad causam, vel aliqua similis dependentia, puta causati posterioris ad causatum prius, vel causae unius ad aliam causam vel mensurati ad mensuram.

30. Et cum dicitur quod solae formae, hoc est quidditates, se habent sicut numeri, quoad hoc quod in eis solum attenditur ordo essentialis, non igitur in entitate hypostatica, potest distingui de dependentia essentiali: quia quaedam est simpliciter essentialis, quae est ratione essentiae in utroque extremo, ubi scilicet fundamentum ratione essentiae dependet et terminus ratione essentiae terminat; et isto modo est dependentia essentialis creaturae, ut causati ad Deum ut ad causam. Alio modo potest dici essentialis tantum ex parte fundamenti, cui scilicet essentia est ratio dependendi; sed nihil ratione essentiae terminat, sed ratione entitatis distinctae ab essentia, puta hypostaticae.

31. Et cum additur quod terminans dependentiam oportet esse perfectum, licet hic possit distingui quod perfectio sicut et entitas aequivoce convenit entitati quidditativae et hypostaticae, tamen proprie perfectio non videtur convenire nisi entitati quidditativae, quia entitas hypostatica non est secundum quam aliquid formaliter perficitur, sed secundum quam recipit perfectionem, vel saltem determinatur ad perfectionem receptam. Et secundum hoc, neganda esset illa propositio: oportet quod terminans de-

[26] Cf. ibid.
[27] Cf. ibid.

lo que termina la dependencia sea perfecto'; basta que le repugne la imperfección que conviene al dependiente.

32. De lo dicho aparece clara la respuesta a la objeción contra la menor[28]: Si no se extiende la perfección, sino que se toma propiamente, hay que negar la proposición 'si algo es razón de la repugnancia respecto de toda imperfección, es perfecto o perfección simple'. Pues lo que puede ser real y simplemente idéntico a lo perfecto no puede ser imperfecto en modo alguno, y, con todo, no es necesario que sea simplemente perfecto según su razón formal.

2. Prueba segunda

33. *Formulación de la prueba.*—En segundo lugar, la conclusión intentada puede declararse de este modo: Hay en los entes alguna dependencia de la naturaleza comunicable en cuanto tal respecto del supósito al que se comunica. Luego lo que termina la dependencia es lo incomunicable.

34. Declaración del antecedente: Alguna naturaleza, como la sustancial, tiene supósito *per se* propio; en ella hay identidad de la naturaleza y del supósito[29], y la naturaleza no depende de algo extrínseco como de su supósito. Y hay alguna naturaleza que, por su imperfección, no puede tener supósito *per se*; es decir, no

pendentiam sit perfectum; sufficit enim quod sibi repugnet imperfectio, qualis convenit dependenti.

32. Et per hoc patet ad illud quod dicitur contra minorem: Quia perfectionem non extendendo sed proprie accipiendo, neganda est ista propositio: quod si aliquid sit ratio repugnantiae respectu cuiuscumque imperfectionis, ipsum est perfectum vel perfectio simpliciter. Quidquid enim potest realiter esse idem simpliciter perfecto, ipsum non potest esse aliquo modo imperfectum, et tamen non oportet quod quodcumque tale secundum rationem suam formalem sit simpliciter perfectum.

2. Secunda probatio

[11] 33. *Exponitur ratio.*—De secundo, potest propositum sic declarari: Aliqua est in entibus dependentia naturae communicabilis, inquantum communicabile, ad suppositum cui communicaretur; ergo in illa dependentia status est ad incommunicabile ut terminans talem dependentiam.

34. Antecedens declaratur: Quia aliqua natura habet proprium per se suppositum, sicut est natura substantialis, et ibi est identitas realis naturae et suppositi, nec est dependentia naturae ad aliquid extrinsecum ut eius suppositum; et aliqua natura, propter eius imperfectionem, sup-

[28] Cf. *supra* n.20.

[29] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.2 n.376-381 (II 344-346); III d.1 q.1 n.5 (ed. Vivès XIV 16-17).

puede ser terminada por un supósito intrínseco; así la naturaleza del accidente requiere el supósito de la sustancia, en que últimamente termina su dependencia como en supósito suyo *per accidens*; no puede tener supósito *per se*. Ahora bien, la naturaleza no es idéntica *per se* al supósito *per accidens*, son de género distinto. Hay, sin embargo, en el caso una unión que hace, en lo posible, veces de identidad. Es la actual dependencia de la naturaleza y su sustentación actual, o la terminación de su dependencia por el supósito. Es decir, el que la naturaleza dependa de tal supósito significa que es comunicada a él como a su supósito del modo en que es capaz de tener supósito, es decir, sólo *per accidens*, no *per se*, como lo puede tener la sustancia.

35. La consecuencia principal es manifiesta: Como el supósito es *per se* algo incomunicable, la dependencia de la naturaleza como comunicable del supósito será *per se* dependencia de lo incomunicable. Por lo tanto, como la persona divina es verísimamente incomunicable, más, la sola incomunicable por entidad positiva —lo veremos en el artículo tercero [30]—, no le repugnará de sí el terminar como supósito la dependencia de la naturaleza en cuanto comunicable, no como supósito *per se* o intrínseco, sino sólo como supósito extrínseco y de naturaleza distinta.

36. *Objeciones.*—Podría objetarse que ninguna naturaleza puede depender de él como de supósito extrínseco, porque no

positum per se habere non potest, et per consequens non potest sic intrinsece terminari, sed requirit suppositum extrinsecum, sicut natura accidentis requirit suppositum substantiae ad quod ultimate eius dependentia terminatur tanquam ad suum suppositum, et hoc per accidens, quia suppositum per se habere non potest. Tali autem supposito per accidens non est natura per se idem, quia natura et tale suppositum sunt alterius generis; sed est ibi aliqua unio supplens, ut possibile est, vicem identitatis; illa est actualis dependentia naturae, et ex parte suppositi actualis sustentatio naturae, vel terminatio dependentiae eius; sic quod illam naturam dependere ad illud suppositum est ipsam communicari ipsi tanquam suo supposito, sicut potest habere suppositum, quia non potest per se habere suppositum, sicut substantia, sed tantum per accidens.

35. Consequentia principalis patet: Quia, cum suppositum sit per se aliquid incommunicabile, dependentia naturae ut communicabilis ad suppositum erit per se ad incommunicabile; et ita cum persona divina sit verissime incommunicabilis, imo sit sola per aliquod positivum incommunicabilis, ut dicetur in tertio articulo, non repugnabit sibi ex parte sui terminare dependentiam naturae, ut communicabilis, tanquam suppositum eius, non per se vel intrinsecum, sed tantum extrinsecum et alterius naturae.

[12] 36. *Obicitur.*—Diceretur quod nulla natura potest dependere ad ipsum, ut ad suppositum extrinsecum, quia non potest informari per

[30] Cf. *infra* n.69.

puede ser informado por ninguna naturaleza, como el supósito de la sustancia es informado por el accidente y es, por lo mismo, el supósito *per accidens* de la naturaleza de éste.

37. Además, la dependencia del accidente es *per se* de la sustancia singular, no del supósito en cuanto tal o en cuanto dice algo añadido a la singularidad. La supositalidad sólo es, parece, negación, y la negación no termina dependencia ninguna.

38. Confirmación: La naturaleza singular asumida por el Verbo termina la dependencia del accidente del mismo modo que la terminaría si no estuviera asumida. Ahora bien, en cuanto asumida, no tiene supositalidad propia. Luego, cuando no es asumida, no es la razón de supósito la que termina *per se* la dependencia del accidente.

Ni cabe replicar que, cuando la naturaleza es asumida, la dependencia del accidente que inhiere en ella termina en la persona asumente; la dependencia del accidente consiste en inherir, y el accidente de la naturaleza asumida no inhiere en la persona asumente.

39. *Respuesta a las objeciones.*—Respuesta a la primera objeción [31]: Basta que no repugne al incomunicable el ser término de alguna dependencia. Sobre si alguna naturaleza distinta de la del incomunicable puede depender de él se tratará en el artículo siguiente [32].

accidens aliqua natura, sicut suppositum substantiae informatur accidente, et pro tanto est suppositum per accidens naturae accidentis.

37. Praeterea, quod dependentia accidentis est per se ad singularem substantiam, non autem ad suppositum ut suppositum, scilicet quantum ad illud quod suppositum addit ultra rationem singularis, quia illud non videtur esse nisi negatio; negatio autem non est ratio terminandi aliquam dependentiam.

38. Confirmatur: Quia natura singularis assumpta a Verbo eodem modo terminat dependentiam accidentis, sicut terminaret si non esset assumpta; sed assumpta non habet rationem propriam suppositi; igitur quando non est assumpta, ratio suppositi non est ratio per se terminandi.

Nec potest dici quod, quando est assumpta, dependentia accidentis, quod sibi inhaeret, terminatur ad personam assumentem, quia dependentia accidentis est inhaerere; accidens autem naturae assumptae non inhaeret personae assumenti.

39. *Solutio obiectorum.*—Ad primum: Dici potest quod sufficit hoc habere quod non sit repugnantia a parte incommunicabilis quod sit terminus alicuius dependentiae. An autem aliqua natura alia ab illa quae est propria ipsius incommunicabilis possit dependere ad ipsum incommunicabile, de hoc in sequenti articulo.

[31] Cf. *supra* n.36.

[32] Cf. *infra* n.73ss.

40. A la afirmación [33] de que lo incomunicable que termina la dependencia de la naturaleza extrínseca debe ser informable por ésta, como la sustancia es informada por el accidente que depende de ella, respondo: Cuando el accidente inhiere en la sustancia, hay dos relaciones: Una de la forma a lo informable; el extremo de esta relación es la sustancia en cuanto receptiva de la forma y en cuanto potencial, al menos con potencialidad *secundum quid*. La otra relación es del accidente, como dependiente, a la sustancia, como a aquello de que depende; el extremo de esta relación es la sustancia en cuanto esencialmente anterior al accidente, naturalmente posterior.

No puede darse la primera relación entre una naturaleza y el Verbo, porque, por incluir potencialidad, requeriría imperfección en el Verbo. La segunda puede darse, sólo requiere en el Verbo prioridad *per se*, que no le repugna, respecto de toda naturaleza creada. En este contexto aparece claro el dicho: "Dios es el ser respecto al cual toda sustancia creada es cuasi accidente." Aunque la sustancia creada no puede tener respecto de Dios la relación del accidente a la sustancia, que es relación de una forma *secundum quid* a lo informable, con todo, puede tener respecto de la persona divina la relación de naturaleza extrínsecamente comunicable y posterior, relación que la naturaleza del accidente posee también respecto del supósito de la sustancia.

41. Respuesta a la segunda objeción [34]: La sustancia singular es incomunicable en cuanto 'incomunicable' se opone a lo univer-

40. Quod autem tangitur, quod incommunicabile terminans dependentiam naturae extrinsecae oportet esse informabile a tali natura, sicut substantia informatur accidente dependente ad ipsam; [13] respondeo: Quando accidens inest substantiae, sunt ibi duae habitudines: una formae ad informabile, et illius extremum est substantia ut receptiva talis formae, et ut potentialis saltem potentialitate secundum quid; alia est habitudo accidentis, ut dependentis ad substantiam, ut ad quam dependet, et illius extremum est substantia, ut essentialiter prior accidente naturaliter posteriori.

Prima habitudo non potest esse alicuius naturae ad Verbum, quia illa requireret imperfectionem in Verbo, quia aliquam potentialitatem. Secunda potest esse, quia illa non requirit in Verbo nisi per se prioritatem, quae non repugnat sibi respectu cuiuscumque naturae creatae. Hic patet illud dictum: "Deus est, respectu cuius omnis substantia creata est quasi accidens", quia etsi habitudinem accidentis ad substantiam, quae est formae secundum quid ad informabile, non possit substantia creata habere respectu Dei, tamen habitudinem naturae communicabilis extrinsece et posterioris, potest habere respectu personae divinae, qualem habitudinem habet etiam natura accidentis respectu supositi substantiae.

41. Ad secundum: Potest dici quod substantia singularis est incommunicabilis prout 'incommunicabile' opponitur universali, quod est com-

[33] Cf. *supra* n.36.
[34] Cf. *supra* n.37.

sal, que es comunicable a muchos, no en cuanto excluye toda comunicabilidad tanto de lo común como de la forma, sea de la forma parcial que se comunica, se dice, a la materia informada, o de la forma total, es decir, de la quididad o de la naturaleza que se comunica, se dice, al supósito participante. En este sentido, 'incomunicable' no conviene a todo singular, sólo al que no es forma de otro de ninguno de los modos mencionados. Tal es el singular ultimado que tiene forma, o ser por la forma, de manera que ningún ser lo posee como forma o principio *quo* de ser; es el supósito. Por consiguiente, aunque la dependencia del accidente se termine en algún modo en la sustancia singular, sólo se termina últimamente en el singular en cuanto incomunicable. Pues la dependencia que hay en lo comunicable sólo termina, parece, en lo comunicable; si es dependencia de una sustancia singular comunicable, como ésta es la razón de ser de aquel al que se comunica, tal dependencia sólo es terminada últimamente en aquel al que lo comunicable, la sustancia singular, es comunicado [35].

42. Sin embargo, lo que acabo de decir no lo entiendo en el sentido de que lo comunicable que termina la dependencia depende de lo incomunicable, y que no es tal comunicable, sino aquel del que éste depende, el que últimamente termina la dependencia. No es verdad que la sustancia singular comunicable depende de su supósito, sino que hay verdadera identidad del

municabile pluribus, sed non prout 'incommunicabile' excludit omnem communicabilitatem tam communis quam formae, et hoc tam formae partialis, quae dicitur communicari materiae informatae, quam formae totalis, pura quiditatis vel naturae, quae dicitur communicari supposito participanti; sic, inquam, 'incommunicabile' non convenit omni singulari, sed solum illi quod non est alicui forma, altero duorum modorum; et tale est illud quod est ultimatum habens formam, vel ens per formam, ita quod nihil habet ipsum tanquam formam sive principium quo essendi, et tale est suppositum. Licet igitur accidentis dependentia terminetur aliqualiter ad substantiam singularem, tamen non est ultima terminatio nisi ad singularem ut incommunicabile; quia dependentia, quae est in communicabili, non videtur habere statum nisi ad communicabile; quia si est dependentia ad singularem communicabilem, cum illa sit ratio essendi ei cui communicatur, non est dependentia adhuc terminata ultimate, nisi ad illud cui communicabile communicatur.

[14] 42. Nec tamen intelligo quod communicabile terminans dependeat ad incommunicabile, et propter hoc communicabile non ultimate terminat, sed illud ad quod ipsum dependet; quia non est verum substantiam singularem communicabilem dependere ad suppositum substantiae, sed est ibi vera identitas singularis communicabilis et suppositi; sed pro quanto quod dependet ad singulare communicabile ultimate, dependet ad incommunicabile, quia communicabile, est alicui incommunicabili ratio

[35] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III d.1 q.1 n.5-11 (ed. Vivès XIV 16-28); I d.2 n.376-381 (II 344-346).

comunicable singular y del supósito [36]. Lo entiendo en el sentido de que lo que depende del singular comunicable depende últimamente del incomunicable, pues el comunicable es la razón de ser de un incomunicable, y lo que depende de lo que es la razón de ser de otro depende ulteriormente de este otro. Ahora bien, el incomunicable no es razón de ser de otro. Por eso no es necesario que lo que depende de él dependa ulteriormente de algo como teniendo ser por él. Por lo tanto, la dependencia del accidente como comunicable sólo se termina últimamente en el supósito de la sustancia en cuanto subsiste incomunicablemente y sustenta al accidente. Y es dependencia respecto de un ser que está fuera de todo género de accidente —de todo ente con dependencia de incomunicabilidad—, de un incomunicable.

43. Cuando se arguye [37] que la razón del supósito sólo añade negación a la sustancia singular, respondo: Suponiendo que ello sea verdad, tal negación conviene a la sustancia singular antes que la terminación de la dependencia del accidente. Ni hay inconveniente en que la negación de la imperfección convenga a un ser antes de que le convenga la dependencia de un posterior. Al hombre le conviene no ser irracional antes de ser blanco; tal negación sigue inmediatamente a la afirmación incluida en la razón de hombre, aunque el accidente, ser blanco, no le perteneciera o no le pudiera pertenecer nunca.

44. A la afirmación [38] de que la negación no es la razón de

essendi, et quod dependet ad illud quod est alicui ratio essendi, dependet ulterius ad illud cui ipsum est ratio essendi; incommunicabile autem non sic est ratio essendi alicui, et ideo quod dependet ad ipsum non oportet ulterius dependere ad aliquid quasi habens esse per ipsum. Non igitur ultimate terminatur dependentia accidentis ut communicabilis nisi ad suppositum substantiae ut incommunicabiliter subsistens et sustentans ipsum; et est ista ad aliquid extra totum genus dependentiae talis quae est in communicari, quia est ad incommunicabile.

43. Et cum arguitur quod ratio suppositi ultra substantiam singularem non addit nisi negationem; respondeo: Si hoc verum sit, tamen illa negatio prius convenit substantiae singulari quam terminare dependentiam accidentis; nec est inconveniens aliquam negationem imperfectionis prius convenire alicui, quam aliquod posterius dependere ad ipsum; sicut prius convenit homini non esse irrationale quam esse album, quia negatio illa statim sequitur affirmationem, quae includitur in ratione hominis, etiamsi nunquam tale accidens competeret vel competere posset homini.

44. Et cum dicitur: Negatio non est ratio terminandi, respondeo:

[36] Cuando Escoto dice que la naturaleza sustancial es idéntica a su supósito, no quiere decir que la doble negación en que pone la razón de supósito [*Ordinatio* I d.2 n.376-381 (II 344-346); III d.1 q.1 n.5 (ed. Vivès XIV 16-17)] se identifica realmente con la naturaleza; quiere decir que la naturaleza singular que funda la negación, y está constituida por la necesidad, es absolutamente idéntica a la naturaleza absoluta [*Ordinatio* II d.3 q.1 n.7-10 (ed. Vivès XII 48-55); q.6 n.9ss (ibid., 132ss)].

[37] Cf. *supra* n.37.

[38] Cf. ibid.

terminar, respondo: El terminar últimamente la dependencia dice dos cosas, es decir, terminarla, y terminarla de modo que nada ulterior la termine. Por lo tanto, la razón de terminar es algo positivo, pero la razón de que la terminación sea última es negación, es decir, la incomunicabilidad de lo terminado. Si fuera comunicable, la dependencia sería ulteriormente terminada por aquel al que es comunicado. Ejemplo: Si el accidente dependiera de otro accidente, como, según algunos, el color depende de la superficie, su dependencia no se terminaría últimamente en la superficie, sino en el ser cuya forma es la superficie. Y aunque no dependiera del ser cuya forma es la superficie, sino que sólo fuera su razón de ser, la dependencia ultimada sería del ser cuya forma es la superficie.

45. A la confirmación [39] puede responderse: El accidente de la naturaleza asumida es terminado por el Verbo en el sentido de que depende de la sustancia que es terminada por el Verbo.

3. Razones de otros

46. *Formulación.*—En tercer lugar, la conclusión intentada se declara, según algunos [40], de este modo: La persona divina contiene eminentemente la perfección de todo supósito causado. Por lo tanto, puede hacer las veces de cualquier supósito en la sustentación de la naturaleza que éste pudiera sustentar.

Ultimate terminare duo dicit, scilicet terminare et sic terminare quod nihil ulterius terminet. Ratio igitur terminandi est aliquod positivum, sed ratio istius quod terminatio sit ultimata est illa negatio, quia scilicet terminans non est communicabile. Si enim esset communicabile, tunc adhuc ulterius terminaret dependentiam illud cui ipsum communicaretur. Exemplum: si accidens dependeret ad aliud accidens, sicut secundum aliquos color ad superficiem, eius dependentia non ultimate terminaretur ad superficiem sed ad illud cui superficies est forma; et esto quod non dependeret ad illud cuius est forma, sed tantummodo esset sibi ratio essendi, adhuc ultimata dependentia esset ad illud cui superficies est forma.

45. Ad confirmationem: Posset dici quod accidens naturae assumptae etc.

3. Aliorum probationes

[15] 46. *Exponuntur rationes.*—Tertio, secundum aliquos, declaratur propositum sic: Persona divina eminenter continet perfectionem omnis suppositi causati; igitur potest supplere vicem cuiuscumque in sustentando illam naturam, quam posset tale suppositum sustentare.

[39] Cf. *supra* n.38.

[40] Thomas, *Summa theol.* III q.2 a.2.3 (IV 21-25); Guil. de Ware, *Sent.* III d.1 q.1.

47. Además, toda naturaleza creada está en potencia obediencial respecto de la persona divina. Por lo tanto, la persona divina puede sustentar toda naturaleza creada.

48. *Estas razones son deficientes.*—Parece que la primera razón [41] es defectuosa: Aunque la persona divina, por razón de la esencia, contenga virtualmente toda entidad creada, no parece, sin embargo, que contiene virtualmente entidad creada alguna por razón de su propiedad personal; pues por igual razón contendría cualquier otra, es decir, la propiedad personal sería formalmente infinita; pero quedó mostrado lo contrario en la cuestión, ya tratada, sobre este punto [42].

49. Además, si la propiedad personal contuviera virtualmente todas las entidades creadas, podría, parece, ser la razón formal de la creación; pero quedó mostrado lo contrario en una cuestión previa [43].

50. Parece que la segunda razón [44] falla también: La potencia obediencial de la criatura se refiere a la omnipotencia del creador y es común a las tres personas. Luego la acción por la que el Hijo —por la omnipotencia— sustenta esta naturaleza es común a las tres personas [45]. Pero la sustentación, que es de la persona unida, es propia del Hijo. Por lo tanto, por el hecho de que la naturaleza está en potencia obediencial a la persona no se concluye que ésta puede sustentarla hipostáticamente o positivamente, sino sólo que puede sustentarla causalmente, es decir, eficientemente.

47. Praeterea, quaelibet natura creata est in potentia obedientiali respectu personae divinae; igitur persona divina potest sustentare quamcumque.

48. *Hae rationes deficiunt.*—Prima ratio videtur deficere, quia, etsi persona divina ratione essentiae contineat virtualiter quamcumque entitatem creatam, tamen non videtur virtualiter continere ratione proprietatis personalis aliquam entitatem creatam; quia pari ratione contineret quamlibet, et ita proprietas personalis esset formaliter infinita; cuius oppositum ostensum est in quaestione de hoc mota.

49. Praeterea, si proprietas personalis contineret virtualiter omnes entitates creatas, videtur quod posset esse ratio formalis creandi creaturas, cuius oppositum dictum est in quadam alia quaestione.

50. Secunda etiam ratio videtur deficere, quia potentia obedientialis creaturae respicit omnipotentiam creatoris, et illa est communis; igitur illa sustentatio, per quam Filius per omnipotentiam sustentat naturam istam, est communis tribus; illa autem sustentatio, quae est personae unitae, est propria Filio; non igitur per hoc quod est naturam esse in potentia obedientiali personae concluditur ipsam posse naturam sustentare hypostatice vel suppositive, sed tantum posse sustentare causaliter, scilicet effective.

[41] Cf. *supra* n.46.
[42] Cf. *supra*, *Quodl.* q.5.
[43] Cf. *supra*, *Quodl.* q.8.
[44] Cf. *supra* n.47.
[45] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d.1 q.1 n.4 (ed. Vivès XIV 11-12).

4. Objeciones contra la conclusión de este artículo

51. Contra la conclusión de este artículo se objeta:

En primer lugar: La unión real tiene un término real. Los que son simplemente idénticos en la realidad son idénticos en la terminación de la unión. La propiedad y la esencia son simplemente idénticas en la realidad. Luego, como una de ellas termina, la otra terminará también.

52. Segunda objeción: De lo relativo en cuanto tal sólo depende su correlativo. Luego del Verbo en cuanto Verbo no depende la naturaleza humana, sólo el Padre es su correlativo.

53. Respuesta a la primera objeción [46]: La distinción formal entre la relación y la esencia basta para que la propiedad, no la esencia, pueda decirse el término formal de la unión real. Con todo, la objeción parece eficaz contra los que afirman la identidad real y formal de la esencia y de la propiedad constitutiva de la persona [47].

54. Respuesta a la segunda objeción [48]: De un modo, se niega el antecedente; una cosa es depender de lo relativo como correlativo y otra depender del Verbo relativo. Aunque la naturaleza humana asumida por el Verbo divino depende de él como de Verbo, no depende de él como de correlativo.

4. Obiectiones contra conclusionem istius articuli

[16] 51. Contra conclusionem istius articuli arguitur:

Primo, quia unio realis habet terminum realem; quae igitur sunt simpliciter idem in re, sunt idem in terminando talem unionem; proprietas et essentia sunt simpliciter idem in re; igitur sicut unum terminat sic et reliquum terminabit.

52. Item, ad relativum ut relativum non dependet aliud a suo correlativo; igitur ad Verbum, ut Verbum, non dependet natura humana, quia solus Pater est correlativum.

53. Ad primum: Dicendum quod formalis distinctio relationis ab essentia sufficit ad hoc quod proprietas posset dici formalis terminus unionis realis, et non essentia; tamen ratio videtur efficax contra ponentes identitatem realem et formalem essentiae et proprietatis constituentis personam.

54. Ad secundum: Dici potest, uno modo, negando antecedens, nam aliud est dependere ad relativum ut correlativum, et dependere ad ipsum Verbum relativum. Nam licet natura humana assumpta a Verbo divino dependeat ad ipsum tanquam ad Verbum, non tamen dependet ad ipsum tanquam correlativum.

[46] Cf. *supra* n.51.

[47] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d.1 q.1 n.17 (ed. Vivès XIV 44-45).

[48] Cf. *supra* n.52.

De otro modo, puede responderse que la naturaleza asumida depende del Verbo, pero no como de relativo, sino como de subsistente incomunicable; hay que negar, pues, la consecuencia.

ARTICULO III

Posibilidad de tal unidad por parte de la naturaleza asumida

55. *Dos puntos.*—Respecto del tercer artículo, es cierto, según el Damasceno [19], que el Verbo asumió la naturaleza singular carente de personalidad propia. Esta no podría reconciliarse con la asunción de la naturaleza en la unidad de la persona del Verbo. Ahora bien, si la singularidad propia de la naturaleza personal fuese formalmente su personalidad propia, no podría darse sin ésta.

Por esta razón es necesario investigar por qué la naturaleza creada es formal y completivamente personalizada en sí misma, para que de ello trasluzca si puede carecer de personalidad propia y ser personalizada con personalidad extrínseca.

1. Constitutivo de la personalidad creada

56. *Opinión de otros: La personalidad humana es algo positivo.*—Se duda si la personalidad propia es formalmente por algo positivo. Hay quienes lo afirman por las siguientes razones:

Aliter, potest dici quod natura assumpta dependet ad Verbum, sed non proprie ut ad relativum, sed ut ad incommunicabile subsistens, et sic neganda est consequentia.

ARTICULUS III

De possibilitate istius unitatis ex parte naturae assumptae

[17] 55. *Duo videnda.*—De tertio articulo, certum est, iuxta Damascenum, cap.57, quod Verbum assumpsit naturam in atomo, hoc est, singularem et tamen non habentem personalitatem propriam, quia illa non posset stare cum assumptione in unitate personae Verbi. Si autem propria singularitas naturae personalis esset formaliter propria personalitas eius, non posset illa esse sine ista.

Propter quod oportet videre quo formaliter et completive natura creata sit personata in seipsa, ut ex hoc pateat si potest ipsa carere propria personalitate, et personari etiam personalitate extrinseca.

1. De constitutivo personalitatis creatae

56. *Opinio aliorum: personalitas humana est per aliquid positivum.* Est autem dubium an personalitas propria sit formaliter per aliquid positivum. Et videtur quod sic:

[19] Damasc., *De fide orth.* III c.3: PG 94,994.

La negación no es primariamente incomunicable, pues, en cuanto depende de ella, podría competer a cualquiera. Por lo tanto, la negación sólo es incomunicable por la incomunicabilidad de algo positivo a que ella sigue, es decir, el primer incomunicable es positivo. Ahora bien, la propiedad personal es primeramente incomunicable, por ser la razón formal que constituye al incomunicable, es decir, a la persona.

57. Además, la negación sólo es primeramente propia de un ente porque sigue a una afirmación propia. Ahora bien, la propiedad personal es primeramente propia del ser en que se da. Luego la propiedad personal no es negación.

58. Además, lo que excluye imperfección es perfecto, o al menos es algo positivo. Ahora bien, el depender de una persona extrínseca es imperfección. Luego la personalidad propia que excluye formalmente tal dependencia es algo positivo.

59. Confirmación: Se afirma que la singularidad de la naturaleza es por algo positiva, porque excluye la imperfección de la división. Por ello, el singular se dice individuo, es decir, indivisible. *A simili,* en la cuestión, el ser personalizado en sí excluye la dependencia de una persona extrínseca.

60. *Esta opinión no puede aceptarse.*—Se arguye en contra de tal opinión:

El Damasceno[50] escribe: "El Verbo, que nos plasmó en el principio, no careció de nada de lo que implantó en nuestra na-

Quia negatio non est primo incommunicabilis; negatio enim, quantum est de se, posset cuicumque competere; tantummodo igitur est incommunicabilis propter incommunicabilitatem positivi, ad quod ipsa consequitur, et ita primum incommunicabile est positivum; proprietas personalis est primo incommunicabilis, quia est ratio formalis constituendi incommunicabile, scilicet personam.

57. Praeterea, negatio non est primo propria alicui enti, sed tantum propter hoc quod sequitur aliquam affirmationem propriam; proprietas autem personalis est primo propria illi cuius est; igitur etc.

58. Praeterea, quod excludit imperfectionem ipsum est perfectum vel saltem aliquod positivum; nunc autem, dependere ad personam extrinsecam est imperfectionis; igitur personalitas propria, quae excludit formaliter illam dependentiam, est aliquid positivum.

59. Confirmatur: Propter hoc enim ponitur quod singularitas naturae est per aliquid positivum, quia excludit imperfectionem quae est dividi; unde singulare dicitur individuum, hoc est, in plura indivisibile; a simili, in proposito, personari in se excludit dependere ad personam extrinsecam.

[18] 60. *Haec opinio non potest teneri.*—Sed contra:

Damascenus, cap.55: "Nihil enim eorum quae plantavit in nostra natura Deus, Verbum a principio plasmans non defecit, sed omnia

[50] Ibid., c.6: PG 94,1006.

turaleza, sino que asumió todo... Todo él se unió a todo mí, para dar salud a todo mí; lo que no fue asumido no pudo ser curado." Quiere decir que toda entidad positiva de nuestra naturaleza está unida al Verbo.

61. Que ello sea posible respecto de cualquiera naturaleza se prueba por razón: Cualquiera naturaleza está simplemente en potencia obediencial para depender de la persona humana. Por lo tanto, si la naturaleza, por ser personalizada en sí, tuviera alguna entidad positiva, esta entidad sería asumida por el Verbo; y, en tal caso, la naturaleza humana en Cristo sería personalizada simultáneamente con doble personalidad; lo que es imposible, pues si fuera personalizada con personalidad creada, por razón de ella sería formalmente incomunicable a otra persona y, por consiguiente, no sería comunicada a la persona del Verbo ni sería personalizada en él.

62. Además, si la naturaleza humana fuera formalmente persona creada por una entidad positiva, no podría ser depuesta por el Verbo, una vez asumida, a no ser que pudiera existir no personalizada, lo que parece inconveniente; o sería necesario que la naturaleza depuesta recibiera una entidad nueva que contuviera personalidad creada. Pero esto es imposible. La nueva entidad no podría ser accidental, el accidente no es la razón formal de personalizar la sustancia; ni podría ser una entidad sustancial, ni materia, ni forma, ni sustancia compuesta. Si fuera alguna de éstas,

assumpsit; totus enim toti unitus est mihi, ut totum toti tribuat; quod est inassumptibile est incurabile". Vult dicere igitur quod quaecumque entitas positiva in nostra natura est unita Verbo.

61. Et quod hoc sit possibile de quacumque, probatur ratione: Quia quaecumque natura est simpliciter in potentia obedientiali ad dependendum ad personam divinam; si ergo esset aliqua entitas positiva, qua natura esset in se personata, illa entitas esset assumpta a Verbo, et tunc natura in Christo esset personata simul duplici personalitate, quod est impossibile; quia si creata, igitur per illam est formaliter incommunicabilis alteri personae, et per consequens personae Verbi non communicatur, et ita in ipso non personatur.

62. Praeterea, si aliqua entitate positiva natura esset formaliter persona creata, igitur Verbum non posset deponere naturam assumptam, nisi vel illa maneret non personata, quod videtur inconveniens, vel oporteret quod daretur sibi de novo aliqua alia entitas, quae etiam haberet personalitatem creatam, sed hoc est impossibile. Illa enim non posset esse entitas accidentalis, quia accidens non est ratio formalis personandi substantiam, nec posset esse aliqua entitas substantialis, quia nec materia, nec forma, nec substantia composita; quia quaecumque talis, si daretur, non

la naturaleza no permanecería la misma, tendría otra materia o forma u otra entidad de sustancia compuesta [51].

63. *Opinión propia: La personalidad humana implica dos negaciones.*—Cabe decir, pues, que nuestra naturaleza no es personalizada con personalidad creada por algo positivo como por razón formal. Más allá de la singularidad no se encuentra ninguna entidad positiva por la que la sustancia singular fuera completivamente incomunicable. Sólo se añade a la singularidad la negación de la comunicabilidad o de la dependencia, es decir, el ser incomunicado.

64. Ahora bien, la negación de la comunicabilidad o de la dependencia puede entenderse de tres maneras. Como podemos concebir tres dependencias: actual, potencial y aptitudinal, podemos concebir tres negaciones: la negación del acto de depender, de la posibilidad de depender y de la aptitud para depender.

La primera negación es nuda o sola. La segunda incluye repugnancia al acto. La tercera incluye inclinación opuesta o aptitud contraria. Ejemplo: La superficie, si careciera totalmente de color, sería no blanca del primer modo, sólo tendría negación de la blancura. El ángel es no blanco del segundo modo, le repugna la blancura. La piedra no está suspendida en el aire, incluye la negación de la aptitud para mantenerse arriba juntamente con la inclinación a estar abajo, como a su opuesto.

65. Aplicación al caso: Respecto de la dependencia de la

maneret natura eadem quae prius, quia haberet aliam materiam, vel formam, vel entitatem substantiae compositae.

[19] 63. *Opinio propria: personalitas humana implicat duas negationes.*—Potest igitur dici quod nostra natura est personata personalitate creata, non aliquo positivo tanquam ratione formali; quia ultra singularitatem non invenitur aliqua entitas positiva, qua singulare completive sit incommunicabile, sed tantum singularitati superadditur negatio communicabilitatis sive dependentiae, quae est incommunicari.

64. Potest autem intelligi triplex negatio communicabilitatis sive dependentiae. Sicut enim possumus intelligere dependentiam actualem, potentialem et aptitudinalem, sic possumus intelligere negationem actus dependendi et negationem possibilitatis dependendi et negationem aptitudinis ad dependendum.

Prima negatio est nuda, sive sola. Secunda est cum repugnantia ad actum. Tertia est cum inclinatione opposita, sive aptitudine contraria. Exemplum: primo modo, superficies, si esset sine colore omnino, esset non alba, quia haberet solam negationem albedinis; secundo modo, angelus est non-albus, quia sibi repugnat albedo; tertio modo, lapis est non-sursum, quia in lapide est negatio aptitudinis ad sursitatem, cum inclinatione ad non-sursitatem, sicut ad suum oppositum.

65. Ad propositum: Loquendo de dependentia ad hypostasim ex-

[51] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d.1 q.1 n.5-11 (ed. Vivès XIV 16-28); d.5 q.2 n.4 (ibid., 228).

hipóstasis extrínseca, especialmente de la divina —de la que ahora hablamos—, no basta la sola negación actual de la dependencia para que algo se diga personalizado en sí, o sea persona, pues el alma de Pedro tiene tal negación y, sin embargo, no es persona.

66. La segunda negación no se encuentra en la naturaleza creada personal, a nadie puede repugnar totalmente el depender de la persona divina; toda entidad positiva en la naturaleza creada se halla en potencia obediencial para depender de la persona divina; por consiguiente, tal negación no constituye a la persona creada.

67. Tampoco basta la tercera negación. La tiene la naturaleza asumida. Pues, siendo de la misma especie que mi naturaleza, tiene la misma aptitud y, por lo tanto, tiene aptitud para subsistir en sí y no tiene aptitud para depender de la persona extrínseca. No hay inconveniente en que se dé posibilidad sin aptitud, pues se da respecto de las formas sobrenaturales. Y, si hay alguna potencia en el receptivo, no hay propiamente aptitud, que en sentido propio sólo puede ser para una forma naturalmente perfectiva.

68. Por lo tanto, es necesario que en la personalidad propia o creada concurran dos negaciones, la primera y la tercera. La tercera es cuasi habitual, y se da necesariamente en la naturaleza a la que conviene, sea que la naturaleza esté personalizada en sí o en una persona ajena; la primera negación, es decir, la de la dependencia actual, añadida a esta negación de dependencia aptitudinal, completa la personalidad propia [52].

trinsecam et specialiter divinam, de qua modo loquimur, sola negatio actualis dependentiae non sufficit ad hoc quod aliquid dicatur in se personatum vel persona, quia anima Petri habet talem negationem, et tamen non est persona.

66. Secunda negatio non invenitur in natura creata personali, quia nulli potest omnino repugnare dependere ad personam divinam; imo quaecumque entitas positiva in tali natura est in potentia obedientiali ad dependendum ad ipsam; et per consequens illa negatio non constituit personam creatam.

67. Tertia etiam negatio non sufficit, quia illam habet natura assumpta; ipsa enim, cum sit eiusdem rationis cum mea natura, habet aptitudinem eiusdem rationis, et ita habet aptitudinem ad subsistendum in se, et non habet aptitudinem ad dependendum ad personam extrinsecam; nec est inconveniens possibilitatem esse sine aptitudine, quia ad formas supernaturales; et si sit potentia aliqua in susceptivo, non tamen proprie aptitudo, quia illa non est proprie nisi ad formam naturaliter perfectivam.

68. Ad personalitatem igitur propriam sive creatam, oportet concurrere duas negationes, primam et tertiam; ita quod tertia est quasi habitualis necessario conveniens naturae cui [illegible] et actualis dependentiae, superveniens istí negationi, complet personalitatem propriam.

[52] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* III d.1 q.1 n.10 (ed. Vivès XIV 26-27).

69. *Respuesta a los argumentos en favor de la primera opinión.*—A todos los argumentos [53] que se aducen para probar que la personalidad propia es formalmente por algo positivo, se contesta simultáneamente con esta única respuesta:

A ningún ser repugna simplemente ser comunicable ni depender como comunicable, a no ser que posea, como simplemente propio, alguna entidad positiva que sea la razón de la repugnancia de la comunicabilidad y de la dependencia. Sin embargo, 'ser comunicado' y 'depender' puede repugnar a un ser *secundum quid* por la sola negación, pues, mientras esté presente tal negación, no puede estar presente la afirmación. Pero no por ello es simplemente imposible la afirmación, a no ser que la entidad en la que se da la negación la exija necesariamente. Si no la exige, la negación no será propia, sino *secundum quid*; la negación es propia de un ser de modo semejante al modo en que le repugna la afirmación opuesta. Sólo la persona divina posee incomunicabilidad del primer modo; sólo ella tiene entidad intrínseca simplemente propia, por la cual le repugna la comunicabilidad. La naturaleza creada, por el contrario, aunque subsista en sí, no tiene nada intrínseco que imposibilite su dependencia. Por eso, sólo la persona divina tiene personalidad propia completa. La naturaleza creada personalizada en sí no la tiene; no incluye repugnancia a la dependencia, sino sólo a la dependencia actual, es decir, sólo incluye repugnancia *secundum quid*, que subsiste mientras subsista la negación de la dependencia actual.

[20] 69. *Ad argumenta pro prima opinione.*—Ad illa igitur quae probant quod personalitas propria est formaliter per aliquid positivum; ad omnia simul est una responsio:

Quod nulli simpliciter repugnat esse communicabile nec, tanquam communicabile, dependere, nisi sibi sit simpliciter proprium aliquod positivum, quod sit ratio repugnantiae communicabilitatis et dependentiae; tamen 'communicari' et 'dependere' potest secundum quid repugnare alicui per solam negationem, quia dum negatio illa inest, affirmatio non potest inesse. Sed non propter hoc est simpliciter impossibile affirmationem inesse, nisi illud cui talis negatio inest, esset necessaria ratio quod talis negatio consequeretur, et tunc negatio esset simpliciter propria, alias non esset nisi secundum quid propria; simili enim modo propria est alicui negatio, sicut ipsi repugnat opposita affirmatio. Sola persona divina habet incommunicabilitatem primo modo, quia entitatem aliquam intrinsecam simpliciter propriam, per quam sibi repugnat posse communicari; natura autem creata, licet in se subsistat, non tamen aliquid habet intrinsecum per quod impossibile sit eamdem dependere; et ideo sola persona divina habet propriam personalitatem completam; natura vero creata per sonata in se, non habet, quia non habet repugnantiam ad posse dependere, sed tantum ad actu dependere, et hoc secundum quid, scilicet dum sibi inest negatio dependentiae actualis.

[53] Cf. *supra* n.56-59.

70. Por lo tanto, en cuanto a la forma de la razón de la persona [54], afirmo que la incomunicabilidad simple, es decir, la que incluye repugnancia de poder depender, no es negación y no conviene a nadie por la negación. Tal incomunicabilidad no se da en la criatura, aunque esté personalizada en sí. En la criatura sólo se da la incomunicabilidad *secundum quid*, es decir, la repugnancia a ser comunicada mientras permanece la negación de la dependencia actual. Ahora bien, esta incomunicabilidad *secundum quid* no requiere entidad positiva simplemente incomunicable, sólo exige una entidad positiva receptiva de la negación de la dependencia actual; en cambio, si a una negación conviene la incomunicabilidad simple, tal negación sigue a una entidad positiva simplemente incomunicable.

71. Por la misma razón respondo a la otra mayor, basada en la dependencia [55]. Concedo que, si a alguien repugna el poder depender, le repugna por una perfección o razón positiva. Pero tal repugnancia no se da en la criatura; sólo se da en ella la negación de la dependencia actual. Ejemplo: Al accidente separado no le repugna simplemente el inherir o el poder inherir; sin embargo, podría decirse que le repugna *secundum quid*; mientras permanece separado, no puede inherir.

72. Al argumento basado en la noción de 'propio' [56] respondo de modo análogo: La incomunicabilidad *simpliciter* es

70. Ad formam igitur personae rationis dico quod incommunicabile simpliciter, quod scilicet importat repugnantiam ad posse dependere, non convenit primo negationi sive alicui ratione negationis; nec talis incommunicabilitas est in creatura etiam in se personata, sed tantum incommunicabilitas secundum quid, scilicet repugnantia ad communicari, et hoc stante illa negatione dependentiae actualis. Ista autem incommunicabilitas secundum quid non requirit entitatem positivam simpliciter incommunicabilem, sed tantum entitatem positivam receptivam negationis dependentiae actualis; sed incommunicabilitas simpliciter, si alicui negationi conveniat, hoc non est nisi quia illa consequitur entitatem posititivam simpliciter incommunicabilem.

71. Per idem, ad aliam maiorem de dependentia: Concedo quod si alicui repugnat posse dependere, hoc est propter aliquam perfectionem vel rationem positivam, sed illa repugnantia non est in creatura, sed sola negatio dependentiae actualis. Exemplum: accidenti separato non simpliciter repugnat inhaerere, vel posse inhaerere, sed secundum quid dici posset ei repugnare inhaerere, pro quanto quod, stante illa separatione non potest simul stare cum hoc quod inhaereret.

72. Consimiliter ad illud de proprio: Dico quod incommunicabi-

[54] Cf. *supra* n.56.
[55] Cf. *supra* n.58.
[56] Cf. *supra* n.57.

simplemente propia de quien la posee. Pero la incomunicabilidad *secundum quid* no es propia de quien la tiene; solamente le conviene [57].

2. Si la naturaleza humana puede depender de una persona extraña

73. *Opinión de los que lo niegan.*—En cuanto al segundo problema del tercer artículo principal [58], algunos arguyen que repugna a la naturaleza humana el depender de una persona extraña como de su sustentante; primero, porque es naturaleza sustancial; segundo, porque no puede tener algo intrínseco que sea la razón de tal dependencia; tercero, porque posee intrínseca o idénticamente la razón que excluye tal dependencia.

74. Primer argumento: La naturaleza sustancial sólo es apta por naturaleza para dar al supósito el ser simplemente; por consiguiente, no lo presupone. Ahora bien, la naturaleza que depende de un supósito extraño presupone en él el ser simplemente; pues supone el ser de la naturaleza propia, que le conviene al supósito antes que la naturaleza que depende de él.

Prueba del antecedente: La naturaleza sustancial es entidad *simpliciter*, como el accidente es entidad *secundum quid*; y toda

litas simpliciter est simpliciter propria illi cui convenit sic incommunicabilitas; incommunicabilitas autem secundum quid non est ei propria, sed tantum quod soli illi convenit.

2. Si natura humana potest personari personalitate extrinseca

[21] 73. *Opinio negantium.*—De secundo igitur, in tertio articulo principali, videtur quod naturae humanae repugnat dependere ad personam alienam ut sustentantem ipsam: primo, quia est natura substantialis; secundo, quia non potest habere aliquid intrinsecum quod sit sibi ratio taliter dependendi; tertio, quia intrinsece sive identice habet rationem non dependendi tali dependentia.

74. Et primo sic arguitur: Natura substantialis non est nata dare supposito nisi esse simpliciter, et per consequens non praesupponit esse simpliciter; natura autem dependens ad suppositum alienum praesupponit in eo esse simpliciter; quia esse naturae propriae, quae prius convenit sibi quam ista natura dependens ad ipsum.

Antecedens probatur: Natura substantialis est entitas simpliciter, sicut accidentalis est entitas secundum quid, et qualis est aliqua entitas forma-

[57] No responde a la confirmación. Véase *Ordinatio* III d.1 q.1 n.17 (ed. Vivès XIV 44-45); II d.3 q.2 (ed. Vivès XII 77-80), donde responde que la indivisibilidad es positiva, porque por ella repugna simplemente la división a la naturaleza; pero no repugna simplemente a la naturaleza personalizada el ser asumida; no hay, por lo tanto, paridad.

[58] Cf. *supra* n.55.

entidad da el ser que formalmente es. Por lo tanto, como la naturaleza accidental sólo da ser *secundum quid* y presupone el ser *simpliciter*, así la naturaleza sustancial da el ser *simpliciter* y no lo presupone.

75. Segundo argumento[59]: Todo lo dependiente posee intrínsecamente la razón de su dependencia. Pero la naturaleza humana no tiene ni puede tener nada intrínseco que sea la razón de que dependa con tal dependencia. Por lo tanto, no es dependiente.

76. La mayor aparece manifiesta inductivamente de la dependencia de lo causado respecto de la causa en cualquier género.

Se prueba también por esta razón: Si en un ser no hay alguna razón de dependencia que no se da en otro, no depende más que este otro. Ahora bien, mi naturaleza no depende del Verbo con tal dependencia. Luego tampoco depende la naturaleza asumida, a no ser que tenga una razón intrínseca de dependencia.

Prueba de la mayor: Lo que no es dependiente no se hace dependiente, ni viceversa, si no se da algún cambio. Ahora bien, el cambio sólo tiene por término *per se* una forma absoluta. Por lo tanto, si la naturaleza es dependiente de nuevo, le adviene alguna forma absoluta, que es la razón de su dependencia, y, parejamente, pierde tal razón para que el término *a quo* del cambio se torne de dependiente en no-dependiente.

77. La menor se prueba:

Ya porque tal naturaleza podría ser depuesta sin que nada

liter tale esse tribuit; sicut igitur natura accidentalis tribuit tantum esse secundum quid, et ideo praesupponit ens simpliciter, ita natura substantialis dat esse simpliciter, et ideo non praesupponit tale esse.

75. Et secundo arguitur sic: Omne dependens habet intrinsece aliquid quod est sibi ratio dependendi; natura humana non habet nec habere potest aliquid tale intrinsece quod sit sibi ratio dependendi tali dependentia; igitur etc.

76. Maior patet inductive independentia causati ad causam in quocumque genere causae.

Et probatur ratione: quia nisi in isto sit aliqua ratio dependendi quae non est in illo, non magis istud dependet quam illud; natura autem mea non dependet a Verbo tali dependentia; igitur nec illa assumpta magis dependet, nisi habeat aliquam rationem dependentiae sibi intrinsecam.

Probatio istius maioris: Non dependens non fit dependens, nec e converso, nisi sit aliqua mutatio; mutatio autem non habet pro per se termino nisi aliquam formam absolutam; si igitur natura sit de novo dependens, advenit sibi aliqua forma absoluta, quae sit ratio dependendi, et talem etiam amittit, ut terminus a quo mutationis fiat de dependente non dependens.

77. Probatio minoris:

Tum quia natura illa posset deponi nullo absoluto corrupto in ea; si

[59] Cf. *supra* n.73.

absoluto se corrompiera en ella —si tuviese algo absoluto que fuera su razón propia de depender, sería necesario que tal absoluto se corrompiera al convertirse la naturaleza en no-dependiente—; ya porque a una naturaleza de la misma especie compete una razón similar de dependencia respecto de un término semejante, o del mismo término, si es el único capaz por naturaleza de terminar la dependencia. Ahora bien, la naturaleza de Cristo y mi naturaleza son de la misma especie, y a la mía no compete nada que sea la razón de depender del Verbo de tal manera; de lo contrario, mi naturaleza subsistiría violentamente en su personalidad propia.

78. Tercer argumento [60]: La personalidad propia que puede competer a esta naturaleza humana le es realmente idéntica. Luego, mientras permanece esta naturaleza, sigue teniendo esta personalidad. Pero la personalidad propia es la razón de la repugnancia a depender de dicho modo. Luego permanece la razón de la repugnancia.

Prueba del antecedente: Es cierto que a esta naturaleza humana singular puede competer personalidad propia. Tal personalidad no puede ser algo distinto de ella; no puede ser un accidente suyo —el accidente no es la razón de la personalidad de la sustancia—, ni puede ser una sustancia distinta de ella; ni una sustancia compuesta —es claro que una sustancia compuesta no es la razón formal de la personalidad de otra sustancia compuesta—, ni una sustancia parcial —si no permanecieran idén-

autem haberet aliquod absolutum, quod esset ratio dependendi sibi propria, oporteret illud corrumpi quando ipsa fieret non dependens.

Tum quia naturae eiusdem rationis competit similis ratio dependendi et ad similem terminum, vel eumdem terminum quando non est nisi unicum natum terminare talem dependentiam; natura autem Christi et mea sunt eiusdem rationis, et meae non competit aliquid quod sit ratio taliter dependendi ad Verbum, quia tunc mea violenter subsisteret in propria persona.

78. Et tertio arguitur sic: Propria personalitas, quae potest competere huic naturae humanae, est realiter eadem sibi; igitur, manente hac natura, manet habens hanc personalitatem; sed personalitas propria est ratio repugnantiae ad sic dependere; igitur etc.

Probatio antecedentis: Quia certum est quod huic naturae humanae singulari potest competere propria personalitas; illa autem non potest esse aliud ab ipsa, nec ei accidens, quia accidens non est ratio personandi substantiam; nec potest esse substantia alia ab hac natura, quia neo substantia composita; patet enim quod una substantia composita non est ratio formalis personalitatis alteri substantiae compositae; nec potest esse alia

[60] Cf. ibid.

ticas ambas partes sustanciales, no permanecería la misma naturaleza compuesta.

79. *Opinión propia.*—Respecto de este problema puede decirse que no hay que poner repugnancia formal entre dos extremos a no ser que manifiestamente sus razones propias la incluyan, o se prueba que la incluyen o que sigue necesariamente de ellas. Pero de ninguno de los dos modos hay repugnancia entre la naturaleza humana y su dependencia de una persona ajena. Luego hay que afirmar que tal dependencia no es simplemente imposible de parte del fundamento.

La mayor se prueba: Hay que admitir como posible todo aquello cuya imposibilidad no aparece. Parejamente hay que declarar composible todo aquello cuya incomposibilidad no aparece.

80. La parte primera de la menor se declara por las razones que venimos tratando [61]. La razón de la naturaleza humana [62] aparece más claramente [63]. La razón de la dependencia de que hablamos [64] puede exponerse mediante cierta circunlocución o descripción de la siguiente manera:

'La dependencia es de la naturaleza, en cuanto comunicable, respecto de la persona propia de otra naturaleza, en cuanto termina tal dependencia.'

81. Explicación de esta descripción:

'Como comunicable': De un modo, algo puede ser comunicado a otro de manera que este otro sea idéntico a lo que es

substantia sicut pars, quia non maneret eadem natura composita, nisi maneret eadem utraque pars substantialis.

[22] 79. *Opinio propria.*—Potest dici quod non est ponenda inter aliqua esse formalis repugnantia, nisi vel in rationibus eorum propriis aliqua repugnantia includatur manifeste, vel necessaria ratione probetur includi, vel sequi; sed neutro modo est de natura humana et dependentia ad personam alienam; igitur ponendum est quod talis dependentia non est simpliciter impossibilis, quando est ex parte fundamenti.

Maior probatur: Quia quodlibet ponendum est possibile esse cuius non patet ratio impossibilitatis. Consimiliter, quodlibet compossibile, ubi non apparet ratio incompossibilitatis.

80. Prima pars minoris declaratur ex rationibus istorum, de quibus est sermo. Ratio autem naturae humanae magis patet; ratio autem illius dependentiae, de qua loquimur, potest circumloquendo, vel aliqualiter describendo, poni talis: 'Dependentia est naturae, ut communicabilis, ad personam propriam alterius naturae, ut terminantem eius dependentiam'.

81. Haec ratio exponatur:

Primo, illud quod dicitur 'ut communicabilis': Potest aliquid communicari alicui sic quod illud sit ipsum quod communicatur, sicut univer-

[61] Cf. *supra* n.55-78.
[62] Cf. *supra* n.55-72.
[63] Cf. *infra* n.82-84.
[64] Cf. *supra* n.73ss.

comunicado; lo universal se comunica al singular de esta manera. De otro modo, algo puede ser comunicado de manera que aquello a que es comunicado esté relacionado a él como al principio formal de su ser: o como a su forma parcial, que es comunicada a la materia informada y, por lo tanto, al compuesto constituido por ella; o como a su forma total, como la quididad se comunica al supósito, por ejemplo, la humanidad a Sócrates.

En la cuestión, 'comunicable' se entiende del tercer modo, es decir, lo que es comunicado es forma total, de suerte que el ser que la tiene se dice ser formalmente tal por ella. Pero el supósito propio de la naturaleza se dice formalmente tal por ella, no por la identidad *per se*. Respecto del supósito no propio no puede darse identidad *per se*; lo que en él puede como suplir las veces de la identidad es la dependencia perfecta de la naturaleza y la sustentación perfecta o la terminación de la dependencia por parte del supósito. Ahora bien, tal supósito, por ser supósito *per se* de otra naturaleza, no es supósito *per se* de la naturaleza dependiente; por otra parte, lo que es *per se* es anterior a lo que no es *per se*. Luego tiene su naturaleza propia antes que la dependencia que le es como una naturaleza advenediza o segunda.

82. Que a la naturaleza humana no repugna tal dependencia en el sentido explicado [65], puede declararse en algún modo como fue probado en el artículo segundo [66]:

La persona divina puede ser el término propio de alguna de-

sale communicatur singulari; alio modo, sic quod illud cui communicatur sit isto tanquam formali principio essendi; et dupliciter: vel ut forma partialis, quae communicatur materiae informatae et, consequenter, communicatur composito constituto per ipsam; vel ut forma totalis sicut quiditas communicatur supposito, ut humanitas Socrati.

In proposito, intelligitur 'communicabile' tertio modo, scilicet quod sic communicatum sit forma totalis, quam habens dicatur secundum eam esse formaliter tale; sed proprium suppositum naturae dicitur hoc modo tale secundum illam, non propter dependentiam, sed magis propter per se identitatem; sed ad suppositum non proprium non potest esse per se identitas, sed illud quod potest ibi esse, quasi supplens vicem identitatis, est perfecta dependentia naturae et perfecta sustentatio ex parte suppositi, sive terminatio dependentiae; tale autem suppositum, quia est per se suppositum alterius naturae, et istius naturae dependens non est per se suppositum, et per se est prius eo quod non est per se sequitur quod prius habeat naturam propriam quam istam dependentem, quae est sibi tanquam natura adventitia, vel natura secunda.

[23] 82. Et quod naturae humanae non repugnet talis dependentia, qualis dicta est, potest sic aliqualiter declarari, ut probatum est in secundo articulo:

Persona divina potest esse proprius terminus alicuius dependentiae,

[65] Cf. *supra* n.81.

[66] Cf. *supra* n.12-14.

pendencia. Pero no puede ser término propio de la dependencia de lo causado respecto de la causa, ni, brevemente, de un determinado cualquiera respecto de algo por razón de su perfección formal, sino sólo puede ser término de la dependencia de la naturaleza, en cuanto comunicable, respecto del incomunicable que la sustenta. Por lo tanto, tal dependencia es posible en alguna naturaleza; no puede darse en un ser la posibilidad de terminar alguna dependencia si en otro no se da la posibilidad de depender. Y esta posibilidad de depender no repugna a la naturaleza humana más que a otra naturaleza.

83. En segundo lugar, ello se declara de la siguiente manera: El accidente depende con tal dependencia del supósito de la sustancia en la que inhiere. Ahora bien, aunque en este caso se unan el depender y el inherir, la razón de la dependencia es, parece, anterior a la razón de la inherencia, como, en el término, la razón de la prioridad esencial por la que termina la dependencia parece ser anterior a la razón de informable o receptivo, según la cual termina la inherencia. Por lo tanto, no hay contradicción, parece, en concebir que a alguien convenga la dependencia de la naturaleza en cuanto comunicable sin inherencia. Y la dependencia que se pone en la cuestión es tal.

Confirmación: En la *Física*[67] y en la *Metafísica*[68] la cualidad se dice, de uno de los modos, diferencia de la sustancia. Por lo tanto, el modo de cualidad no repugna a la sustancia.

84. En tercer lugar, se declara así: El accidente puede tener

non autem dependentiae quae est causati ad causam, nec breviter cuiuscumque terminati ad aliquid ratione perfectionis formalis in ipso, sed tantum illius quae est naturae ut communicabilis ad incommunicabile sustentans ipsam; igitur talis dependentia est possibilis in aliqua natura, quia non potest esse possibilitas terminandi dependentiam nisi in aliquo sit possibilitas dependendi; sed hoc non magis repugnat naturae humanae quam alteri.

83. Praeterea, secundo: Quia accidens dependet tali dependentia ad suppositum substantiae cui inhaeret; nunc autem licet ibi coniungatur dependere et inhaerere, tamen prior videtur esse ratio dependentiae quam inhaerentiae, sicut in termino videtur esse prior ratio prioritatis essentialis, propter quam terminat dependentiam, quam informabilis vel susceptivi, secundum quam terminat inhaerentiam. Si igitur intelligatur alicui convenire dependentia naturae, ut communicabilis, et hoc sine inhaerentia, non videtur contradictio; sed talis est illa quae ponitur in proposito.

Confirmatur: quia, II *Physicorum*, V *Metaphysicae*, 'quale' uno modo dicitur differentia substantiae; igitur modus qualitatis non repugnat substantiae.

84. Tertio declaratur sic: Accidens potest habere modum substan-

[67] ARISTOT., *Physic.* II c.1 (192b13-33).
[68] ARISTOT., *Metaph.* V c.14 (1020a35).

modo de sustancia, no perfecto, en el sentido de que le repugne depender del sujeto, sino algún tanto similar, en cuanto no depende actualmente, como se ve en el accidente separado. Por lo tanto, por razón pareja parece que la sustancia puede tener modo de accidente, no perfecto, en el sentido de que dependiera e inhiriera en el sujeto, sino un tanto similar, dependiendo actualmente de un supósito ajeno [69].

85. *Respuesta a los argumentos de la otra opinión.*—Respuesta a los argumentos aducidos en contra [70].

Al primero [71]: Concedo que la naturaleza sustancial da ser sustancial. Pero sólo es necesario que sea el primer ser del supósito que tiene ser por ella cuando es su supósito *per se*. Cuando no es su supósito *per se*, sino de otra naturaleza, tiene ser primero por esta otra naturaleza.

86. A la afirmación [72] de que lo que da ser simplemente no presupone ser simplemente en aquel al que se lo da, respondo: Algún ser en sí es ser simplemente y, sin embargo, no da ser simplemente de modo total al supósito no propio.

87. Respuesta al segundo argumento [73]: Algo puede ser razón de dependencia de dos maneras: De un modo, en cuanto le sigue o acompaña necesariamente la dependencia actual. De otro modo, en cuanto no le acompaña necesariamente la depen-

tiae, licet non perfecte, scilicet quod sibi repugnet dependere ad subiectum, tamen aliqualiter similem, scilicet in non dependendo actualiter, sicut apparet in accidente separato; pari ratione igitur videtur quod substantia potest habere modum accidentis, licet non perfecte, scilicet dependendo et inhaerendo subiecto, tamen modum aliqualiter similem, scilicet in dependendo actualiter ad suppositum alienum.

[24] 85. *Ad adducta in contrarium.*—Ad illa autem quae adducta sunt in contrarium:

Ad primum: Concedo quod natura substantialis est ad esse substantiale, sed non oportet quod sit primum esse supposito habentis esse per ipsam, nisi quando illud est eius per se suppositum; quando autem est eius suppositum non per se, sed alterius naturae, tunc per illam alteram prius habet esse.

86. Et cum accipitur: illud quod dat esse simpliciter non praesupponit esse simpliciter in eodem, respondeo: Aliquod esse in se est esse simpliciter, et tamen supposito non proprio, non dat esse simpliciter omni modo.

87. Ad secundum: Aliquid potest esse ratio dependentiae dupliciter: Uno modo, sic quod ipsum necessario consequatur vel concomitetur dependentia actualis. Alio modo, quod licet ipsum necessario concomitetur aptitudo ad dependendum, non tamen necessario dependentia actualis,

[69] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III d.1 q.1 n.6ss (ed. Vivès XIV 21ss).
[70] Cf. *supra* n.73-78.
[71] Cf. *supra* n.74.
[72] Cf. ibid.
[73] Cf. *supra* n.75-77.

dencia actual, aunque le acompañe necesariamente la aptitud para depender. Y, cuando de hecho hay dependencia actual, es él el fundamento próximo de la dependencia.

La dependencia de la criatura respecto de Dios es del primer modo; el fundamento de la dependencia está necesariamente y siempre en dependencia actual. La dependencia de lo causado respecto de la causa segunda es del segundo modo, podría ser causado inmediatamente por la primera y, por lo mismo, aunque siempre tendría aptitud para depender de la segunda causa, podría no depender actualmente de ella. Por lo tanto, la mayor es verdadera si se entiende de la razón de depender no "precisamente" del primer modo, sino indiferentemente del primer modo o del segundo [74].

88. La primera prueba de la mayor [75], por inducción de las dependencias de lo causado respecto de la causa, no concluye más.

89. En cuanto a la segunda prueba de la mayor [76], que dice que el dependiente tiene alguna razón de depender de que carece el no dependiente, digo que ello es necesario si por razón de dependencia se entiende la razón formal de depender, que es la misma dependencia, pues sin ella nada podría depender. Pero si, por razón de dependencia se entiende la razón fundamental de la dependencia según la que ésta inhiere, como la similitud según la blancura, no es necesario que tal razón se dé en el dependiente más que en el ser que no depende en acto, pero es igualmente

sed ipsum, quantum est ex natura sua dependeret, et quando est actualis dependentia convenit secundum ipsum ut proximum fundamentum.

Primo modo est dependentia creaturae ad Deum, quia necessario fundamentum dependentiae est in actuali dependentia semper. Secundo modo est dependentia causati ad causam secundam, sine qua posset ipsum immediate causari a prima, et ita posset ab illa secunda non dependere actualiter, licet semper haberet aptitudinem ad dependendum. Maior igitur rationis vera est, intelligendo de ratione dependendi non praecise primo modo, sed indifferenter primo modo vel secundo.

88. Nihil plus concludit prima probatio maioris, inducendo de dependentiis causati ad causam.

[25] 89. Secunda vero probatio probat quod dependens habet aliquam rationem dependendi quam non habet non dependens; quod necessarium est, intelligendo per rationem dependentiae rationem formalem dependendi, quae est ipsa dependentia, quia sine illa non posset aliquid dependere; sed intelligendo rationem fundamentalem dependentiae, secundum quam inest dependentia, sicut secundum albedinem similitudo, non oportet quod illa ratio sit magis in dependente quam in illo quod non dependet actu, est tamen aeque aptum ad dependendum. Exemplum:

[74] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.1 q.1 n.16ss (ed. Vivès XVI 49ss).
[75] Cf. *supra* n.76.
[76] Cf. ibid.

apto para depender. Ejemplo: El accidente, cuando está en el sujeto, no posee más razón de depender que cuando está separado, pues su naturaleza misma es la razón próxima de depender de tal modo. Ni para que dependa en acto es necesario sobreañadirle actualmente la razón de depender, sino sólo la razón formal, es decir, la dependencia actual. Algo parejo hay que decir respecto de la naturaleza asumida y no asumida.

90. La tercera prueba, o prueba de la mayor de la segunda prueba [77], parece probar más, es decir, que el dependiente en acto tiene siempre la razón fundamental de depender, es decir, alguna entidad absoluta. A la proposición en que se funda esta prueba, es decir, que todo cambio tiene por término *per se* una forma absoluta, se responde negando tal proposición. El movimiento es según *ubi* y a *ubi*. Y el *ubi* no dice una razón absoluta. Que ello no va contra el Filósofo [78] se mostró arriba en la cuestión sobre el cuerpo y el *ubi* [79].

91. La menor de la razón principal del segundo argumento [80]: 'la naturaleza humana no tiene ni puede tener nada intrínseco que sea la razón de que dependa con tal dependencia', no es verdadera, como lo es la mayor; es decir, entendiendo la razón de depender indiferentemente de la razón formal de depender o de la razón fundamental, que necesariamente funda en acto o al menos aptitudinalmente. La naturaleza asumida tiene la razón formal de depender, es decir, la dependencia misma, y la razón

accidens quando est in subiecto non magis habet talem rationem dependendi quam quando ipsum est separatum, quia ipsamet natura est iste modo proxima ratio dependendi: nec oportet ad hoc quod actu dependeat, superaddi actu talem rationem dependendi, sed sola ratio formalis scilicet actualis dependentia. Consimiliter hic de natura assumpta et non assumpta.

90. Tertia autem probatio videtur plus probare, scilicet quod actu dependens habeat semper rationem dependendi fundamentalem, et hoc aliquam entitatem absolutam. Ad illam igitur propositionem, cui illa probatio innititur, scilicet quod 'omnis mutatio habet pro per se termino formam absolutam', respondetur per interemptionem, imo motus est secundum ubi et ad ubi, nec tamen ubi dicit aliquam formam absolutam. Qualiter autem non sit hoc contra Philosophum V *Physicorum* vel VII dictum est supra, in quadam quaestione de corpore et ubi etc.

91. Minor principalis rationis non est vera eo modo quo maior est vera, scilicet intelligendo indifferenter de ratione formali dependendi vel fundamentali, et hoc necessario fundante actualiter vel saltem aptitudinaliter; habet enim natura assumpta rationem formalem dependendi, scilicet ipsam dependentiam et rationem fundamentalem, imo ipsa est proxima ratio fundamentalis dependentiae, licet non necessario consequatur ipsam

[77] Cf. ibid.

[78] Aristot., *Physic.* V c.1 (225b5-10.206a.211a).

[79] Cf. *supra*, *Quodl.* q.11.

[80] Cf. *supra* n.77.

fundamental; más, ella es la razón próxima fundamental de la dependencia, aunque ésta no la siga necesariamente en acto, sino en aptitud. Ni concluye más la primera prueba de esta menor; pues, si la naturaleza fuera depuesta, nada absoluto se corrompería en ella. Por lo tanto, no tuvo nada absoluto que fuera la razón necesaria de depender en acto, sino que lo absoluto fue el receptivo próximo de la dependencia y puede permanecer sin ella, como el fundamento absoluto puede permanecer sin la relación que no sigue necesariamente.

92. A la segunda prueba de esta menor [81] respondo: Aunque las naturalezas de la misma especie tengan aptitud similar a depender, con todo no es necesario que, si una depende en acto, la otra deba depender igualmente. Lo evidencia el accidente unido y separado. Ahora bien, aunque mi naturaleza no depende actualmente del Verbo con dicha dependencia, es decir, no depende de él como de un supósito que la sustenta hipostáticamente, tiene aptitud de depender como la tiene la naturaleza asumida [82].

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

93. Respuesta al argumento principal [83].

No toda dependencia basta para que la predicación de lo dependiente de aquel de quien depende sea verdadera; con todo, la dependencia de la naturaleza, en cuanto comunicable, del supó-

talis dependentia actu, sed aptitudine; nec plus probat prima probatio, quia si natura deponeretur, nullum absolutum in ea corrumperetur; et ita non habuit aliquod absolutum quod esset necessaria ratio actu dependendi, sed absolutum fuit proximum susceptivum dependentiae, et sine illa manere potest, sicut sine respectu non necessario consequente potest manere fundamentum absolutum.

92. Ad aliam probationem: Dico quod, licet naturae eiusdem rationis habeant aptitudinem similem ad dependendum, tamen non oportet quod si una actu dependeat, quod similiter et altera. Patet de accidente coniuncto et separato; natura autem mea, etsi non actualiter dependeat ad Verbum dependentia praedicta, scilicet ad suppositum hypostatice sustentans, tamen habet aptitudinem, sicut natura illa assumpta habet aptitudinem.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

93. Ad argumentum principale:

Dico quod, licet non omnis dependentia sufficiat ad verificandam praedicationem dependentis de illo a quo dependet, tamen illa quae est naturae ut communicabilis ad suppositum, ut hypostatice sustentans eam,

[81] Cf. ibid.

[82] No responde explícitamente al tercer argumento; cf. n.78.

[83] Cf. *supra* n.1.

sito, en cuanto hipostáticamente la sustenta, basta para que la predicación de la naturaleza, así dependiente, del supósito del que depende sea verdadera. Lo muestra el accidente, que depende de ese modo del supósito de la sustancia, y se predica de ella. Y como la predicación del accidente del sujeto, aunque verdadera, no es *per se* —como lo sería la predicación de la naturaleza de su supósito propio—, así, en el caso, no hay predicación *per se* de la naturaleza humana del Verbo.

sufficit ad verificandam praedicationem naturae sic dependentis de supposito ad quod dependet. Patet de accidente sic dependente ad suppositum substantiae, de quo etiam praedicatur, et sicut praedicatio accidentis de subiecto, licet sit vera, non tamen est per se, sicut esset naturae de proprio supposito, ita in proposito non est praedicatio per se naturae humanae de ipso Verbo.

CUESTION XX

Si el sacerdote obligado a decir misa por uno, y obligado también a decir misa por otro satisface suficientemente tal deuda diciendo una misa por ambos

Resumen.—La misa no sólo vale *ex opere operantis*, sino también *ex opere operato*; y no sólo aprovecha en virtud del mérito particular del celebrante, sino también en virtud del mérito de la Iglesia. La oración —dígase lo mismo de toda obra buena— vale especialísimamente para el orante, generalísimamente para todos y especialmente para aquel al que se aplica.

Desde el punto de vista del mérito del celebrante, la misa dicha por muchos no vale para cada uno de ellos tanto como si se dijera por uno solo. Ello se prueba: Lo que en virtud de la misa corresponde a aquellos por los que se ofrece es finito. Además, es igual el mérito de la misa dicha por muchos y por uno. Luego uno recibe más si se dice por él sólo. Es dudoso que valga la aplicación de la misa si el que está obligado a celebrar por una intención la aplica a otros.

La aplicación al mismo celebrante y a la Iglesia universal no está sujeta a la determinación del ministro. Está en su poder la aplicación media por alguno o algunos especialmente. Esta aplicación media la hace a veces la Iglesia, que ordena que todos los párrocos ofrezcan por sus parroquianos y que otros sacerdotes ofrezcan por otras personas determinadas según las fundaciones. La aplicación se debe en justicia a los que contribuyen a la sustentación del celebrante. El obligado a decir la misa por determinadas personas puede aplicarla por otros por una intención secundaria, es decir, en un grado muy inferior.

En virtud del sacrificio o mérito de la Iglesia, la misa aplicada por muchos no vale tanto como la aplicada por uno solo. Se persuade como la conclusión anterior. Por virtud del sacrificio o mérito de la Iglesia se entiende el que corresponde a la oblación independientemente de la buena disposición e intención del celebrante, es decir, se entiende el *opus operatum*. El bien que debe rendirse en virtud del sacrificio corresponde al mérito de la Iglesia militante y no al mérito del celebrante ni al bien contenido en la eucaristía "precisamente", pues este bien permanece igual cuando está guardado en el sagrario. Ahora bien, el mérito de la Iglesia es finito. Consiguientemente, cuantos más sean aquellos por los que se aplica, será menos lo que cada uno reciba.

El sacerdote puede estar obligado a uno por mera promesa o por obligación estricta. El obligado del primer modo sólo está obligado a cuanto quiso obligarse, no a más. El obligado estrictamente a uno por un título y a otro por un título distinto, y no habiendo duda sobre el sentido de las palabras, no satisface celebrando una misa por ambos. Cuando las palabras pueden tomarse más o menos estrictamente, debe recurrirse al sentido general. Se

supone que quien obliga a alguien a celebrar por él tiene la intención de que se le aplique todo el bien de la celebración especialmente aplicable. El que intenta obligarse a menos de lo que entendió el obligante estará obligado a cuanto expresa el sentido común de las palabras.

Bajo ciertas condiciones, cuando en una iglesia existe la costumbre de decir una misa por varias intenciones los días de aniversario, el obligado a muchos puede satisfacer celebrando una sola misa por todos.

1. *Planteamiento de la cuestión y argumentos en contra y en pro.*—Se pregunta si el sacerdote obligado a decir misa por uno y obligado también a decirla por otro satisface suficientemente tal deuda diciendo una misa por ambos.

Se arguye que no satisface:

El que está obligado a un bien mayor no satisface pagando un bien menor. Es lo que acontece en la cuestión propuesta; dos misas son bien mayor que una misa. Además, una misa es bien mayor para uno si se dice por él que si se dice simultáneamente por él y por otro.

2. Se arguye en contra de esta opinión:

El que paga más que aquello por lo que está obligado satisface, parece, con abundancia. Pero una misa es un bien mayor que los dos estipendios por los que el celebrante está obligado. La razón es que el bien de la misa deriva de la virtud del sacrificio, y el sacrificio es de valor infinito y suficiente para infinitos seres; cuando Cristo, quien se ofrece en tal sacrificio, se

QUAESTIO XX

Utrum sacerdos obligatus ad dicendum missam pro uno, obligatus etiam ad dicendum missam pro alio, sufficienter solvat debitum dicendo unam missam pro ambobus

1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Quaeritur utrum sacerdos obligatus ad dicendum missam pro uno, obligatus etiam ad dicendum missam pro alio, sufficienter solvat debitum dicendo unam missam pro ambobus.

[1] Arguitur quod non:

Quia qui tenetur ad maius bonum non satisfacit solvendo minus bonum; sic est in proposito, quia duae missae sunt magis bonum quam una. Una etiam missa pro isto est maius bonum sibi, si dicatur pro illo, quam si dicatur simul pro illo et alio.

2. Contra:

Qui plus solvit quam illud sit propter quod obligatur, videtur abundanter satisfacere; sed una missa est maius bonum, quam sint illa pro quibus obligatur duobus; quia bonum missae est ex virtute sacrificii; sacrificium autem est infinitum, et infinitis sufficiens; Christus enim qui

ofreció en la cruz, satisfizo por los pecados de todos. Luego una misa satisface abundamente por dos.

3. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión es necesaria una observación previa. Parece probable que la misa no sólo vale en virtud del mérito o de la acción del operante, sino también en virtud del sacrificio y del acto ejecutado. En otras palabras, no sólo vale en virtud del mérito personal del sacerdote oferente, sino también en virtud del mérito general de la Iglesia, en cuya persona ofrece el ministro el sacrificio común. De lo contrario, la misa del mal sacerdote, que en el acto no obtiene mérito, sino demérito personal, no valdría en la Iglesia, lo que la opinión común considera inconveniente, y con razón, según las palabras de Juan[1]: *El pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo.* Es decir, siempre que Cristo, como sumo sacerdote, ofrece el pan que da, es decir, su carne, es la vida del mundo.

De ahí que, para la solución de esta cuestión, hay que investigar tres puntos: Primero, si la misa dicha por dos vale para cada uno tanto como si se dijera por uno solo, por el mérito personal del celebrante; segundo, si vale tanto por el mérito de la Iglesia universal que ofrece; tercero, si el que ofrece satisface simplemente su deuda a los dos a los que está obligado.

offertur in illo sacrificio sufficiens fuit quando offerebatur in cruce ad satisfaciendum pro peccatis; ergo etc.

[2] 3. *Ad quaestionem.*—Hic praemittendum est unum: Hoc scilicet quod probabile videtur quod missa non solum valet virtute meriti, sive operis operantis, sed etiam virtute sacrificii, et operis operati. Vel non solum valet virtute meriti personalis sacerdotis offerentis, sed etiam virtute meriti generalis Ecclesiae, in cuius persona per ministrum communem offertur sacrificium; alioquin missa mali sacerdotis, qui in illo actu non meretur personaliter sed demeretur, nulli valeret in Ecclesia, quod reputatur communiter inconveniens, et rationabiliter, iuxta illud Joann. 6: "Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita". Quandocumque enim Christus ut summus Sacerdos offert, panis quem dat, id est, caro eius, est mundi vita.

Ex hoc sequitur quod ad solutionem huius quaestionis tria sunt videnda: Primo, si missa dicta pro duobus tantum valet isti, sicut si pro eo solo diceretur, et hoc merito personali celebrantis. Secundo, si tantum valet merito generalis Ecclesiae offerentis. Tertio, si iste simpliciter solvit debitum utrique cui obligatur.

[1] Jo 6,52.

ARTICULO 1

Si la misa dicha por dos vale para cada uno tanto como si se dijera por uno solo por el mérito personal del celebrante

4. *Triple grado en que la oración puede valer por otro.*— Respecto del primer punto, hay que saber que, entre las obras meritorias, la oración tiene más razón de mérito aplicable a otro. Pues de sí aplaca a Dios y reconcilia con Dios al reo por quien el orante la ofrece especialmente. Ahora bien, cabe entender que el mérito y especialmente la oración vale en triple grado para alguien o por alguien.

De un modo, especialísimamente; en este grado vale siempre para el que ora cuando está en gracia, pues posee buena disposición del alma y elicita un acto bueno. Esta moción y este acto no son de aquel por el que se ora como lo son del orante. Ni puede éste con voluntad ordenada enajenar su mérito propio y dárselo a otro; está obligado por caridad a amarse a sí más que a otro. Hasta acaso no podría dárselo a otro sin cometer pecado.

De otro modo, generalísimamente; en este grado vale para toda la Iglesia; el orante no debe excluir a nadie que pertenece a la Iglesia, sino que debe incluir a todos con intención habitual.

Del tercer modo, es decir, de modo medio, vale para aquel por quien el orante lo aplica especialmente. Que no vale para él especialísimamente es claro del primer miembro. Tampoco vale

ARTICULUS I

Si missa dicta pro duobus tantum valet isti sicut si pro eo solo diceretur, et hoc merito personali celebrantis

[3] 4. *Triplex gradus in quo oratio valet pro aliquo.*—De primo, est sciendum quod inter opera meritoria oratio habet magis rationem meriti applicabilis alteri, quia ipsa de ratione sui est placativa Dei et reconciliativa rei Deo, et hoc illius pro quo per ipsum orantem specialiter offertur. Potest autem meritum, vel specialiter oratio, in triplici gradu intelligi valere alicui sive pro aliquo.

Uno modo, specialissime: et sic semper valet oranti, quando est in gratia; ipse enim habet motum animi bonum et elicit opus bonum. Iste motus et illud opus non sic sunt alterius pro quo orat, sicut orantis; nec potest iste ordinata voluntate sic illud alteri dare quod non sit suum meritum, quia magis tenetur ex caritate diligere se ipsum quam alium; imo forte non posset dare alteri sic, quin istud esset peccatum.

Alio modo generalissime: et sic valet toti Ecclesiae, nec enim debet orans aliquem de Ecclesia excludere, sed ex intentione habituali omnes includere.

Tertio modo, scilicet modo medio: valet illi cui per orantem specialiter applicatur; non enim valet ei specialissime, patet ex primo membro; sed nec praecise valet sibi generalissime sicut cuicumque; tunc enim frus-

para él sólo generalísimamente como vale para cualquiera; de lo contrario, en vano existirían en la Iglesia las oraciones especiales asignadas por los vivos y difuntos e incluso por distintas clases de vivos, por los benefactores, amigos, etc.; pueden verse tales oraciones especiales por distintas personas, estados o congregaciones en el misal romano. En vano, digo, existirían estas oraciones especialmente asignadas, pues no valdrían para tales personas más de lo que valen para cualquiera en la Iglesia.

Por lo tanto, este artículo ofrece dificultad especial respecto de la aplicación del mérito en el tercer grado.

5. ***En el tercer grado, una misa dicha por dos no vale para uno tanto como si se dijera por él. Prueba.***—Cabe decir que, en este tercer grado o modo, una misa dicha por dos no vale para uno tanto como si se dijera por él solo.

Ello puede mostrarse de la manera siguiente: Según plena justicia, al mérito finito corresponde adecuadamente un premio determinado a cierto grado. Ahora bien, además del bien que se debe generalmente a la Iglesia y del bien que se debe especialísimamente al orante, bienes incluidos siempre en el premio debido a la oración, considero el bien que en virtud del mérito del orante se debe del modo medio a aquel por quien especialmente ora. Tal bien es determinado a cierto grado. Por lo tanto, en virtud de dicho mérito no se debe a nadie del modo medio bien alguno que no esté incluido en este bien determinado. Luego, si todo este bien se da a una persona como premio debido a la oración

tra in Ecclesia essent speciales orationes assignatae, aliae pro vivis aliae autem pro mortuis, et iterum pro vivis aliis et aliis, puta benefactoribus, amicis et aliis, ut patet in orationibus in Missali Romano pro diversis assignatis personis et statibus vel congregationibus; frustra, inquam, essent istae specialiter assignatae, quia non plus valerent illis quam generaliter cuicumque in Ecclesia.

[4]. Habet ergo articulus iste difficultatem specialiter intelligendo hoc tertio modo.

5. *In tertio gradu una missa dicta pro duobus non tantum valet isti quantum valeret si pro eo solo diceretur. Probatur.*—Et potest dici quod una missa dicta pro duobus non tantum valet hoc modo isti quantum valeret si pro eo solo diceretur.

Quod ostendi potest sic: Merito finito secundum plenam iustitiam adaequate correspondet aliquod praemium determinatum ad certum gradum. Praeter autem bonum quod debetur Ecclesiae generaliter, et praeter bonum quod debetur isti oranti specialissime, quae duo semper includuntur in praemio debito orationi, accipio illud bonum quod virtute meriti ipsius orantis debetur medio modo ei pro quo specialiter oratur; illud est determinatum ad certum gradum; virtute igitur istius meriti non debetur alicui isto modo medio aliquod bonum quod non includitur in isto bono determinato. Si ergo totum illud bonum detur isti tanquam praemium modo

del modo medio, ningún bien debido a tal oración se dará a otra persona. Y si, en virtud de dicho mérito, se da a otra persona algún bien como debido a tal oración del modo medio, síguese que no todo el bien debido de este modo se da a la primera persona.

6. *Primera confirmación.*—Confirmación: A un mérito "precisamente" igual se debe un bien o premio igual en cualquiera de los modos, general, especial, medio, de la deuda. Ahora bien, en cuanto al mérito personal, el que celebra con igual devoción ejecuta una obra igualmente meritoria. Y sucede que, cuando celebra especialmente por una persona, celebra con igual devoción que cuando celebra especialmente por dos. Luego, en virtud de su mérito, se debe un bien "precisamente" igual al mérito de la misa dicha por uno y al mérito de la dicha por dos. Luego si, cuando la misa se dice por dos, tal bien igual se debe totalmente a uno, síguese que, en virtud de dicho mérito, no se debe nada al otro. Pues el bien que se daría al otro no se incluiría en el bien que corresponde adecuadamente a tal mérito.

7. *Objeciones.*—Podría responderse a la mayor de esta confirmación[2]: A mérito igual en intensidad y en extensión se debe bien igual de ambos modos. Ahora bien, aunque en el caso de que alguien ore simultáneamente por dos el mérito es intensivamente igual que en el caso de que ore por uno; es, sin embargo, mayor extensivamente, porque se aplica a más personas. Por eso

medio debitum orationi, nullum bonum debitum orationi isti dabitur alteri, et per consequens si virtute istius meriti datur aliquod bonum illi, ut debitum isti orationi modo medio, sequitur quod non totum bonum sic debitum datur isti; ergo etc.

6. *Confirmatur primo.*—Confirmatur: Quia aequali merito praecise debetur aequale bonum sive praemium, et hoc in quocumque modo debiti, scilicet generaliter, specialissime et medio modo; nunc autem, ex aequali devotione celebrans habet opus aeque meritorium, loquendo de merito personali; contingit autem quod aeque devote celebret quando celebrat pro isto specialiter, sicut quando specialiter celebrat pro utroque simul; ergo virtute eius meriti debetur praecise aequale bonum merito huius missae dictae pro uno, et merito illius dictae pro duobus; ergo si quando dicitur pro duobus, debetur isti totum illud bonum aequale, sequitur quod virtute illius meriti nihil debetur alteri, quia bonum quod daretur illi alteri non includitur in bono quod correspondet adaequate isti merito.

[5] 7. *Obicitur.*—Diceretur ad maiorem quod merito aequali, tam secundum intensionem quam secundum extensionem, debetur bonum aequale utroque modo; nunc autem, quando quis simul pro duobus orat, licet sit meritum aequale secundum intensionem sicut quando orat pro

[2] Cf. *supra* n.6.

se le debe un bien intensivamente igual, pero extensivamente mayor, porque es para dos.

8. Se responde similarmente a la primera mayor[3], a la mayor del argumento primero, es decir, al mérito de cierto grado corresponde un bien determinado de cierto grado. Ello es verdad si se entiende el mérito uniformemente, es decir, intensiva o extensivamente en ambos casos. Ahora bien, aunque el mérito se extienda a muchos y, por consiguiente, el premio se deba a muchos, no es necesario que por su comunicación extensiva se disminuya intensivamente.

9. Ello se declara primeramente así: El bien espiritual es proporcionado al espíritu, y el espíritu se halla todo en todas partes, no se comunica por partes. Luego el bien espiritual se comunica sin división y no se disminuye aunque se comunique a muchos.

10. Ello se muestra también con un ejemplo, en el que, sin embargo, aparece menos claramente que en lo que antecede: Hay seres corporales —en los que ello es menos manifiesto que en los espirituales— que no se comunican menos si se comunican a muchos. La luz de la candela ilumina simultáneamente muchos iluminables lo mismo que iluminaría *per se* cada uno de ellos. La voz inmuta simultáneamente los oídos de muchos oyentes lo mismo que inmutaría uno solo de ellos.

11. En tercer lugar, ello se confirma por la autoridad de *De Consecratione dist.* 5: *Non mediocriter.* En dicho lugar se

uno, tamen est maius secundum extensionem, quia pluribus applicatur, et ideo debetur bonum aeque intensive sed maius extensive, quia utrique.

8. Similiter respondetur ad primam maiorem: quod merito certi gradus correspondet bonum determinatum ad certum gradum. Verum est uniformiter accipiendo utrobique, scilicet secundum intensionem vel utrobique secundum extensionem; sed licet meritum ad plures extendatur, et per consequens praemium pluribus debeatur, non tamen oportet quod intensive minuatur licet pluribus communicetur.

9. Hoc declaratur primo sic: Bonum spirituale proportionatur spiritui, et spiritus est ubique totus, et non per partes communicatur; ergo bonum spirituale communicatur sine divisione, et ita non diminuitur, licet pluribus communicetur.

10. Hoc etiam ostenditur exemplo, ubi tamen minus apparet quam in proposito: Aliqua quidem corporalia, de quibus minus videtur quam de spiritualibus, non minus tamen communicantur etsi pluribus communicentur. Patet de lumine candelae simul illuminantis plura illuminabilia et aequaliter, sicut illuminaret quodlibet istorum per se. Patet etiam in voce, quae aequaliter simul immutat auditum quemcumque multorum audientium sicut immutaret unum illorum solum.

11. Confirmatur, tertio, responsio per auctoritatem, quae habetur *De Consecratione* dist.5: *Non mediocriter.* Et notatur ibi Hieronymus, ibi

[3] Cf. *supra* n.5.

cita a Jerónimo, quien, entre otras cosas, dice[4]: "Cuando un salmo o una misa se dice por cien almas, no se recibe menos que cuando se dice por cada una de ellas."

12. *Estas respuestas u objeciones son inoperantes.*—Cabe replicar que estas respuestas u objeciones[5] no refutan las razones antes aducidas[6].

Ambas premisas mayores de tales razones son verdaderas simplemente, tanto según la extensión como según la intensidad. Según estricta justicia, por igual mérito no se debe un bien más numeroso, como tampoco se debe un bien más intenso. En toda retribución y conmutación justa, muchos bienes iguales equivalen a un bien mayor intensivamente. Por lo tanto, si a un mérito igual no se debe un bien mayor en intensidad, tampoco se le deben muchos bienes iguales en extensión; como estos muchos bienes, unidos, constituirían un bien mayor que cada uno de ellos, así, según justicia, serían de valor mayor que cada uno de ellos.

13. Confirmación: De lo contrario, la oración del que la ofreciera por todas las almas en el Purgatorio con la intención de que valiera del modo medio para cada una de ellas, valdría para cada una lo mismo que si se ofreciera por ella sola. Y, por caridad ordenada, todo orante debería orar por todas, pues debería impetrar el bien del mayor número obtenible con un acto sin disminución del bien de una de ellas.

inter alia sic habetur: "Cum pro centum animabus psalmus vel missa dicitur, nihil minus quam si pro una qualibet ipsorum diceretur accipitur".

[6] 12. *Hae obiectiones non valent.*—Potest dici quod ista non impediunt rationes prius positas.

Quia utraque maior istarum rationum vera est simpliciter, tam secundum extensionem quam secundum intensionem, ita quod pro aequali merito non debetur, secundum strictam iustitiam, bonum numerosius, sicut nec bonum intensius; quia plura bona aequalia aequivalent uni bono maiori intensive, et hoc in omni retributione iusta et commutatione. Si ergo merito aequali non debetur maius bonum secundum intensionem, nec per consequens plura bona aequalia secundum extensionem; quia sicut ista, si facerent unum, facerent unum maius altero illorum, ita sunt maioris valoris secundum iustitiam, quam alterum illorum.

13. Hoc confirmatur: Quia alioquin qui vellet orare pro omnibus animabus in purgatorio, intendens quod singulis valeret modo medio, aeque valeret cuilibet sicut si oraret pro una. Et tunc secundum ordinatam caritatem deberet quilibet orare pro quocumque, quia deberet impetrare bonum pluribus, dum tamen hoc posset per eumdem actum sine diminutione boni alicuius eorum.

[4] *De consec.* D.5 c.24 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. AE. Friedberg, Lipsiensis secunda, I [Graz 1955] 1418); HIERONYMUS, *De regula monach.* c.13; PL 30,351-55.

[5] Cf. *supra* n.7-11.

[6] Cf. *supra* n.5-6.

14. Replicarás: Por modo de satisfacción la oración no vale por muchos tanto como por uno; la pena debida no se condona si no se paga algo equivalente.

Respuesta: Uno podría impetrar la primera gracia para cualquier número de pecadores como para uno; en el caso no se requeriría la satisfacción de una pena, sino el aplacamiento de Dios y la impetración de un bien de él.

15. Además, como muchas penas equivalen a una pena mayor y sólo se condonan por una obra satisfactoria mayor o por muchas obras satisfactorias, así, parece, muchos bienes que deben impetrarse equivalen a un bien mayor, y sólo se impetran por muchas obras meritorias o por una obra meritoria mayor. Por eso también, lo que basta para liquidar un mal no basta para empetrar un bien; lo segundo parece mayor.

16. *Segunda confirmación.* — Confirmación segunda de la conclusión intentada: En la amistad humana, el amado que suplica por uno solo logra mayor bien para él que si suplica por muchos. Si suplica por uno, es oído para que se le impetre un bien determinado; si suplica por muchos, o no es oído en favor de todos o no impetraría tanto bien para todos. Ello es conforme a la justa ley de la amistad.

17. *Tercera confirmación.*—Tercera confirmación: La voluntad, en cuanto causa meritoria, no parece más eficaz, sino menos eficaz que en cuanto causa elicitiva o impetrativa. En cuanto meritoria, sólo es causa dispositiva que habilita y dispone para la

14. Dices quod, per modum satisfactionis, non tantum valet pro pluribus sicut pro uno, quia poena debita non relaxatur, nisi aliquid aequivalens solvatur.

Contra: Tunc aliquis posset impetrare primam gratiam peccatoribus quotcumque sicut uni, quia hic non requiritur poenae solutio, sed Dei placatio et impetratio boni ab ipso.

15. Item, sicut plures poenae aequivalent uni maiori poenae, et non relaxantur nisi per opus satisfactorium maius vel per plura opera satisfactoria, sic videtur de pluribus bonis impetrandis, quod aequivalent uni maiori et ideo nisi per plura bona vel unum maius bonum impetrantur; quare etiam non sufficit ad deletionem mali aliquid sicut sufficit ad impetrandum bonum, imo secundum videtur maius.

[7] 16. *Confirmatur secundo.*—Confirmatur etiam propositum, secundo: Quia in amicitia humana dilectus per supplicationem suam meretur maius bonum uni, quam si supplicaret pro multis, nam pro uno exaudiretur ut tantum bonum impetret ei; et si pro multis peteret, vel non pro omnibus exaudiretur, vel non tantum bonum impetraret, et istud est secundum iustam legem amicitiae.

17. *Confirmatur tertio.*—Confirmatur, tertio: Quia voluntas non videtur efficacior, ut est a causa meritoria, quam ut est causa elicitiva vel impetrativa, imo minus efficax; quia ut meritoria est tantum causa dispositiva habilitans et disponens ad actionem principalis agentis; ut

acción del agente principal; en cuanto elicitiva o impetrativa, en cambio, es causa principal. Ahora bien, la voluntad, en cuanto causa elicitiva o impetrativa, no causa simultáneamente en muchos el mismo efecto que causaría en uno solo; análogamente, la amistad simultánea hacia muchos no es tan intensa como la amistad hacia uno, consta de la *Etica*[1]; ni la voluntad impera muchas operaciones de las potencias inferiores con la misma intensidad con que impera una; la intención de la voluntad que impera muchos actos inferiores decrece. Similarmente, la voluntad merece, parece, un bien intensivo inferior cuando merece por muchos.

18. Si objetas: Ello es verdad cuando la devoción se disminuye por la distracción a muchos; pero si la devoción permanece igual, no se merece necesariamente menos bien para muchos que para uno; contesto: La distracción no concurre necesariamente por el hecho de que se celebre por muchos, no es necesario que el que celebra por muchos piense en acto en aquellos por los que intenta orar especialmente; basta que haya pensado en ellos y ofrecido tal intención a Dios y conserve después su memoria en común; Dios acepta su oblación y devoción por aquellos por los que decidió previamente ofrecerlas.

Es verdad que, en este caso, la atención actual a cada uno disminuye, pues sólo se dirige a todos en común, pero no disminuye necesariamente la devoción, que es movimiento de la mente a Dios. Ejemplo: Uno no celebra menos devotamente la misa de todos los santos que la de uno. Aunque atienda menos distintamente a

autem est elicitiva vel impetrativa, est causa principalis. Sed voluntas, ut est causa elictiva vel impetrativa non aequalem effectum causat simul in quolibet multorum sicut in uno solo causaret, neque enim simul intensa est amicitia ad quotcumque sicut esset ad unum, VIII *Ethicarum*, nec voluntas aeque perfecte intense imperat plures operationes potentiarum inferiorum sicut unam; minuitur enim intentio voluntatis plures actus inferiores imperantis. Consimiliter videtur quod voluntas minus bonum intensive mereatur, quando pluribus meretur.

18. Et si dicas: Hoc verum est, quando devotio minuitur ex distractione circa plures, sed si devotio sit aequalis, non oportet quod minus bonum mereatur multis quam uni; contra: Distractio non necessario concurrit ex hoc quod pro pluribus celebratur, quia non oportet celebrantem pro multis tunc de eis actu cogitare, sed sufficit quod ante recollegerit istos pro quibus intendit specialiter orare, et intentionem suam talem Deo obtulerit. Ex tunc enim, si tantum in communi eorum memoriam habeat, hoc sufficit, quia Deus oblationem et devotionem suam pro illis acceptat pro quibus ordinavit prius se velle offerre.

Et in isto casu verum est quod propter multitudinem attentio actualis ad singulos minuitur, quia non est ad eos nisi in communi, sed devotionem, quae est motus mentis in Deum, non oportet minui. Exemplum: non minus devote celebrat quis de omnibus sanctis, quam de uno sancto,

[1] Aristot., *Ethica ad Nic.* VIII c.7 (1158a11-14).

cada uno, su atención común a todos basta para que posea devoción, no sólo igual, sino mayor que la devoción del que atiende a uno de ellos. Tal vez habría que exceptuar la atención a Aquel que encierra eminentemente la materia de la devoción a todos, que es Dios trino.

Así, cuando se ora por la multitud o la comunidad indigente para impetrar para ella un bien que necesita, puede tenerse mayor compasión y, por lo tanto, mayor deseo de impetrar lo que necesita que si se orara por un indigente. No decrece, pues, la devoción, aunque sea inferior la atención actual y distinta.

Por lo tanto, en tal caso, no impetra menos bien para cada uno por la disminución de la devoción, sino sólo porque a su mérito corresponde un bien determinado en cualquier grado idéntico. Es decir, debe darse un bien a aquel por quien la oración vale especialísimamente, otro bien a aquellos por los que vale generalmente y otro bien a aquel o aquellos por los que vale del modo medio.

Por consiguiente, en este tercer grado del que hablamos, si la extensión es mayor, la intensidad para cada uno es menor.

19. *Respuestas directas a los argumentos con que pretenden probar sus respuestas u objeciones.*—Respuesta a los argumentos en contrario [8].

Al primero [9], basado en el 'espíritu': Aunque el espíritu no se divide extensivamente, un espíritu se distingue numéricamente

quia etsi minus distincte attendat ad quemlibet, tamen attentio ad totam communitatem sufficit ad devotionem, non tantum aequalem sed maiorem quam sufficeret attentio ad unum eorum, nisi forte ad illum in quo eminenter est illud quod est materia devotionis ad omnes, qui est solus Deus trinus.

Sic, quando oratur pro multitudine sive communitate indigente, ut impetretur sibi bonum quo indiget, maior compassio potest haberi et ita maius desiderium impetrandi illud quo indiget, quam si pro uno indigente oraretur; et ita non minuitur ibi devotio, licet minuatur attentio actualis et distincta.

Non ergo minus bonum tunc impetrat singulis propter diminutionem devotionis, sed propter hoc solum quod merito suo correspondet aliquod bonum certum, et hoc in quocumque eodem gradu, scilicet reddendum illi cui valet specialissime, vel illis quibus valet generalissime, vel etiam illi vel illis quibus valet medio modo.

Et, per consequens, in isto tertio gradu in quo loquimur, si est maior extensio, est minor intensio unicuique.

[8] 19. *Directe ad illa quae in contrarium afferuntur.*—Ad illa in contrarium:

Ad primum, de 'spiritu'; dico quod spiritus, etsi extensive non dividatur, tamen numeraliter spiritus a spiritu distinguitur; sunt enim sin-

[8] Cf. *supra* n.7-11.

[9] Cf. *supra* n.9

de otro; hay almas singulares para cada cuerpo de los seres animados, y juntas tienen bondad natural extensivamente mayor que una de ellas; tal bondad equivale incluso a una bondad intensivamente mayor, según el texto de *De Trinitate*[10]: "Dos hombres son algo más que un hombre." La pluralidad en Dios se distingue, pues, de la pluralidad en las criaturas: En las criaturas dos son más que uno; en Dios, no. Por eso Agustín añade: "El Padre y el Hijo simultáneamente no son mayor que sólo el Padre." Asimismo, muchas bondades de los espíritus son de mayor valor y, por lo mismo, requieren más bienes o un bien mayor como retribución. El que por su oración merece resucitar a un muerto, no merece igualmente por ella la vivificación de cualesquiera muertos. Por lo tanto, digo que el bien espiritual se comunica sin división cuantitativa; pero extensivamente se comunica con distinción, es decir, el bien que las distintas personas reciben es distinto; por lo mismo requiere distinto mérito correspondiente; a eso llamo intensivamente igual.

20. Se replica: Al menos hay que aceptar que el bien espiritual no se comunica por partes. Luego, si en virtud de una misa se debe un bien a dos personas como premio total, tal bien no se dará por partes, es decir, no se dará una parte del bien a una persona y otra parte a la otra. Confirmación: El que recibe el espíritu, recibe todo el espíritu. Luego, parejamente, el que recibe un bien espiritual, lo recibe todo.

gulorum corporum animatorum singulae animae, et illae habent bonitatem naturalem magis extensive quam una ex eis, imo aequivalentem bonitati magis intensae secundum illud VII *De Trinitate* vel XXIV: "Plus aliquid sunt duo homines quam unus homo". Et per hoc distinguitur pluralitas in divinis a pluralitate in creaturis, quia plus aliquid sunt hic duo quam unum, non sic ibi, unde subdit: "Non maior est Pater et Filius simul, quam solus Pater". Bonitates etiam plures spirituum sunt maioris valoris, et ideo requirunt plura bona vel unum maius bonum propter quod retribuantur; non enim qui orando meretur vivificare unum mortuum, eadem ratione aeque meretur vivificationem quorumcumque mortuorum. Ita dico quod bonum spirituale communicatur sine divisione quantitativa, secundum extensionem tamen communicatur cum distinctione, scilicet aliud alteri, et ita requirit distinctum meritum, propter quod reddatur, et hoc dico aequale intensive.

20. Contra: Saltem bonum spirituale non communicatur per partes; ergo si virtute huius missae debetur bonum utrique tanquam unum totale praemium, illud non reddetur per partes, sic scilicet quod pars dabitur uni, et pars alteri.

Confirmatur: Quia qui per spiritum recipit, totum spiritum recipit; ergo similiter qui aliquod bonum spirituale recipit, recipit ipsum totum.

[10] Augustin., *De Trin.* VII c.6 n.11: PL 42,945.

21. Respuesta: Agustín, en *De Trinitate* [11], dice: "En aquellas cosas que no son grandes en mole es lo mismo ser mayor que mejor." Ahora bien, dos bienes iguales son mejores que uno. Luego la bondad es mayor en ellas. Y lo que es mayor, aunque no pueda ser dividido en acto, contiene muchos bienes pequeños que juntos son iguales a él. Aunque el cielo es indivisible en acto, más entidades menores equivalen a todo el cielo que a medio cielo, y en tales entidades menores hay distinción; por lo tanto, por el cielo entero podrían darse todas las entidades equivalentes en que, aunque indivisible en sí, puede distinguirse. De modo análogo, en el caso, a un mérito de determinada magnitud se debe adecuadamente un bien de magnitud correspondiente. Tal bien es indivisible en sí, pero puede equivaler a muchos bienes menores y, por lo mismo, puede dividirse en valor en cuanto por él se dan varios bienes menores. Luego tal bien espiritual no se da realmente por partes, sino en varios bienes menores, que respecto de él tienen valor parcial.

22. A la confirmación [12] se contesta: Si fuera posible que el valor del espíritu se distribuyera a muchos —como probablemente acontece tratándose del bien debido en virtud de la oración—, a cada uno se le daría un bien menor. Tal vez el espíritu se comunicaría también en menor grado si trascendiera su receptivo proporcionado; tal vez el alma no vivificaría igualmente un cuerpo indefinidamente creciente; pero se comunica igualmente al recep-

[9] 21. Respondeo: Augustinus VI *De Trinitate* 8: "In his quae non mole magna sunt, idem est maius esse quod melius"; duo vero bona aequalia sunt meliora altero; ergo in eis est maior bonitas; maius autem, licet non possit actu dividi, tamen habet plura parva sibi aequalia; sicut licet caelum non posset actu dividi, tamen toti aequantur plura parva quam medietati, et in illis parvis est distinctio, et pro illo uno magno, licet in se indivisibili, tamen divisibili vel magis distinguibili in aequivalentia, possent illa multa reddi.

Sic hic, tanto merito debetur adaequate tantum, illud in se dividi non potest, sed tamen illi aequivalere possunt multa bona minora, et ita ipsum potest dividi valore, dum pro ipso diversa bona minora distincte reddantur. Non ergo illud bonum spirituale realiter per partes datur, sed datur in multis bonis minoribus, quae respectu illius boni habent partialem valorem.

22. Ad confirmationem: Si possibile esset eumdem spiritum distribui multis in valore, sicut hic est possibile de bono reddendo virtute orationis, unicuique minus bonum daretur; et forte etiam realiter spiritus minus communicaretur, si transcenderet suum susceptivum proportionatum, sicut forte anima non aeque vivificaret corpus, quantumcumque cresceret, sed passo proportionato aeque communicatur; in proposito, receptivum

[11] Ibid., VI c.8 n.9: PL 42,929.

[12] Cf. *supra* n.20.

tivo proporcionado. En la cuestión, el receptivo proporcionado al bien que debe darse por el mérito es una persona, y lo que se le da no se le da por partes.

23. Contra los ejemplos aducidos [13] se arguye con otros.

No puedo acarrear dos pesos iguales lo mismo que uno.

Si se objeta: Tratándose del movimiento local, el agente no puede mover muchos objetos lo mismo que pocos, pero, tratándose de la alteración, puede alterar muchos objetos que se hallan igualmente próximos a él lo mismo que pocos; respondo: Algunos movimientos son tales que en ellos todas las partes del todo se mueven por necesidad simultáneamente; es decir, en tales movimientos no se mueve una parte antes que otra. Tal es el movimiento local. A este tipo de movimiento se refiere el texto de la *Metafísica* [14]: "Continuo es aquello que por su naturaleza tiene un movimiento..., y el movimiento es uno cuando es indivisible, y es indivisible respecto del tiempo." Si una parte del continuo se moviera sin que se moviera otra, la continuidad se disolvería. Hay otro movimiento en el que no es necesario que el todo se mueva simultáneamente según todas sus partes. Tal es la alteración.

Asimismo, por móvil, o se entiende uno que es adecuado a la virtud del motor, o del agente, en el sentido de que otro mayor no podría ser movido simultáneamente; o por móvil se entiende uno que es menor que el adecuado.

Por lo tanto, hay diferencia entre el movimiento local y otros tipos de movimiento. El todo continuo en su totalidad es siempre

proportionatum bono illi, quod est reddendum pro merito, est una persona, et quod datur illi, datur non per partes.

23. Contra exempla ista prius posita instatur per alia exempla:

Quia non aeque possum portare duo aequalia sicut unum.

Si dicatur quod in movendo localiter non aeque potest agens in plura et pauciora, tamen in alterando potest, et hoc quando illa plura sunt agenti aeque approximata [10], dico quod aliqui motus sunt tales, quibus necessario totum simul secundum omnes sui partes movetur, hoc est, non prius una pars quam alia, sicut est motus localis; et de hoc intelligitur V *Metaphysicae*: "Continuum est illud, cuius motus est unus secundum se; unus autem, cuius indivisibilis, indivisibilis autem secundum tempus"; si enim moveretur una pars continui alia non mota, solveretur continuitas. Alius est motus, quo non est necessarium totum secundum omnes partes simul moveri, ut est alteratio.

Mobile etiam aut intelligitur illud quod est adaequatum virtuti moventis vel agentis, ita scilicet quod non posset simul movere maius, aut aliquod mobile minus tali adaequato.

Est ergo aliqua differentia inter motum localem et alios motus, quia semper totum continuum secundum se totum est mobile adaequatum

[13] Cf. *supra* n.10.

[14] Aristot., *Metaph.* V c.6 (1016a5).

de sí un móvil adecuado al motor, una parte suya sin la otra no lo es. En el movimiento de alteración, en cambio, una parte del móvil puede ser un móvil adecuado a un motor de virtud determinada, es decir, una parte de determinada magnitud podría ser simultáneamente movida por el agente.

Sin embargo, es verdad que en ambos casos —y tratándose del movimiento en general— un motor determinado sólo mueve simultáneamente su móvil adecuado o lo incluido en él realmente —es decir, como algo suyo— o equivalentemente —es decir, en el sentido de que algo menor que no es parte de otro mayor puede decirse que se incluye en éste—. Por lo tanto, el agente que puede mover un móvil en cuanto adecuado no puede mover simultáneamente otro móvil mayor ni otro móvil. Sin embargo, puede mover simultáneamente dos móviles que, unidos, no excedieran su móvil adecuado. Hablando de estos móviles, es verdad que el motor no mueve menos muchos móviles que pocos, pues no mueve menos un móvil simplemente adecuado a él que un móvil menor; de lo contrario, no sería completamente adecuado. Por 'adecuado' no entiendo el móvil que el motor puede mover según todo su conato, sino el que puede mover por pequeño que sea su conato. Tal móvil subyace completamente bajo su poder. El que el móvil se halle totalmente bajo el poder del motor quiere decir que pasivamente se adecua totalmente a él. Según el Filósofo [15], el cielo es un móvil adecuado de este modo a la inteligencia, la cual, aunque no pueda mover algo mayor, puede mover algo menor.

moventi, ita quod non aliqua pars eius sine alia est mobile adaequatum. In motu autem alterationis, aliqua pars ipsius mobilis potest esse mobile adaequatum moventi tantae virtutis, sic quod simul non movebitur nisi tanta pars.

Sed utrobique, imo in motu generaliter, verum est quod ab isto movente nihil simul movetur, nisi suum mobile adaequatum, vel quod includitur in illo; et dico inclusum in illo realiter sicut aliquid eius, vel aequivalenter sicut minus quod etiam non est pars maioris potest dici includi in eo; et sic illud quod potest simul movere illud mobile tanquam adaequatum, non potest simul aliud mobile maius movere, nec etiam cum isto aliquod aliud; potest tamen simul movere duo mobilia quae simul iuncta non excederent mobile adaequatum; et de talibus verum est quod non minus movet plura quam pauciora, quia non minus movet mobile sibi simpliciter adaequatum, quam mobile minus ipso, quia tunc illud non esset omnino adaequatum; intelligo 'adaequatum' non sic quod movens secundum totum conatum sui possit illud movere, sed sic quod cum quantocumque modico conatu potest ipsum movere; tale mobile omnino subiaceret tali moventi; et mobile omnino subiacere moventi potest dici ipsum mobile omnino adaequari passive ipsi agenti; taliter caelum, secundum Philosophum, est mobile adaequatum intelligentiae, quae, etsi non possit movere maius, tamen posset minus.

[15] Aristot., *Metaph.* XII c.7 (1072a30-32).

24. A los ejemplos [16] respondo: Cualquier parte de un receptivo proporcionado al agente puede perfeccionarse igualmente, al menos en el sentido de que, cuando una parte se perfecciona juntamente con otra, no se perfecciona menos que cuando se perfecciona sola. Porque el todo es primariamente proporcionado al agente, la pluralidad de las partes incluidas en el todo no impide la perfección de la acción en todas ellas, como tampoco la impide en el todo que las incluye. Sin embargo, si a un pasivo proporcionado se añadiera otro, no sería necesario que fuera perfeccionado por el agente lo mismo que si sólo él recibiera la acción del agente.

Esto aparece claro en los ejemplos aducidos [17]. La luz, el sonido y otras cualidades semejantes, en cuanto dependen de ellos, se multiplican esféricamente. Por lo tanto, como el pasivo proporcionado al agente, por pequeño que sea, es esférico, incluye partes, y estas partes de la misma esfera alrededor de la luz se iluminarán igualmente. Es decir, el medio sería iluminado según un diámetro de la esfera alrededor de la candela tanto como según otro diámetro. Pero si, alrededor de la primera esfera más cercana a la candela se coloca otra esfera más remota, no será iluminada lo mismo que la primera.

Por lo tanto, la afirmación de que muchos iluminables se iluminan lo mismo que uno es verdadera cuando los iluminables son partes del mismo iluminable adecuado; por ejemplo, cuando están contenidos en la misma esfera o dentro de la misma esfera respecto del iluminante como del centro. Pero, en la cuestión,

[11] 24. Ad exempla illa: Dico quod passi proportionati agenti potest quaelibet pars aeque perfici, ita saltem quod una non minus perficitur, si alia perficiatur, quam si sine illa perficeretur; quia enim totum est primo proportionatum agenti, ideo pluralitas partium quae includuntur in isto toto non impedit perfectionem actionis in omnes, sicut nec in totum includens eas; sed si uni passo proportionato adderetur aliud passum, illud non oporteret aeque perfici ab agente, sicut si solum reciperet actionem agentis.

Hoc patet in illis exemplis: Lux enim et sonus, et similia, quantum est de se, multiplicant se sphaerice; passum ergo proportionatum tali agenti quantumcumque sit parvum, cum tamen sit sphaericum, includit partes, et illae quae sunt partes eiusdem sphaerae circumstantis lumen aeque illuminabuntur, hoc est, tantum illuminabitur medium secundum unum diametrum eiusdem sphaerae circa candelam, sicut secundum alium; sed si accipiatur alia sphaera remotior a candela ambiens primam sphaeram acceptam circa candelam, illa non aeque illuminabitur sicut prima.

Quod ergo dicitur, quod aeque illuminantur plura illuminabilia sicut unum, verum est quando illa plura sunt partes eiusdem illuminabilis adaequati, puta quando sunt contenta in eadem sphaera sive intra eamdem

[16] Cf. *supra* n.10.
[17] Cf. ibid.

las dos personas por las que se ora no son *per se* partes de un ser que sería un receptivo adecuado del bien que debe retribuirse en virtud de la oración; ambas son *per se* receptivos adecuados.

25. Se arguye en contra: El que la segunda esfera se ilumine menos que la primera se debe a que se halla más lejos de la luz, no a que es iluminada simultáneamente con la primera. Más, la segunda no recibiría ninguna luz si la primera no fuera iluminada simultáneamente. Luego el segundo receptivo no recibe menos porque el otro recibe simultáneamente, sino porque está más alejado del agente. En la cuestión no hay tal separación o distancia, sólo hay distinción de receptivos.

Respuesta: El que dos móviles puedan aproximarse igualmente al mismo motor concluye necesariamente que son móviles parciales contenidos real o equivalentemente en un móvil adecuado. Siempre puede imaginarse lo esférico alrededor del centro, del agente; y las partes que se hallan en la misma esfera total, es decir, dentro de la distancia de su eje, se mueven igualmente; las demás no se mueven de la misma manera.

26. En cuanto a la autoridad de Jerónimo [18], la glosa da doble respuesta.

Una refiere los bienes al celebrante. El sentido sería: No recibe menos —se entiende, el celebrante— porque diga la misa por uno o por muchos. Cuando su disposición es igual y ejecuta con igual orden su acto, es decir, cuando celebra igualmente por

sphaeram respectu illuminantis ut centri. In proposito autem duo illi pro quibus oratur non sunt per se partes unius, quod sit susceptivum adaequatum boni reddendi virtute orationis, sed uterque per se est susceptivum adaequatum.

[12] 25. Contra: Quod secunda sphaera minus illuminatur quam prima, hoc est quia secunda est remotior a luce, non autem quia simul cum secunda alia, scilicet prima, illuminatur; imo secunda nullum lumen reciperet nisi prima simul illuminaretur; ergo non minus recipit hoc unum passum, quia aliud simul recipit, sed quia ipsum est remotius ab agente. In proposito non est talis remotio, sed tantum distinctio recipientium.

Respondeo: Duo mobilia posse aeque approximari eidem moventi, necessario concludit illa esse mobilia partialia contenta, scilicet realiter vel aequivalenter, in uno mobili adaequato, quod semper est imaginari sphaericum circa centrum ipsius agentis, et quae etiam sunt in eadem totali sphaera, hoc est, infra distantiam eiusdem axis, illa aeque moventur et alia non aeque cum illis.

26. Ad auctoritatem Hieronymi, glossa ponit ibi duplicem responsionem:

Una est referens haec ad ipsum celebrantem, ut sit sensus: nihil minus accipitur, supple pro ipso celebrante, quia sive pro uno sive pro multis dicatur semper valet specialissime celebranti, et aequaliter quando

[18] Cf. *supra* n.11.

muchos, cuando por muchos, y por uno, cuando por uno, la misa vale siempre para él especialísima e igualmente.

27. La segunda respuesta de la glosa se refiere al caso en que, se afirma, una misa dicha por cien almas con hilaridad de corazón no vale menos que una dicha con ansiedad por una. En tal pasaje se dice previamente [19]: "Es mejor el canto de cinco salmos con pureza de corazón y serenidad, e incluso con hilaridad espiritual, que la modulación de todo el salterio con ansiedad de corazón y con tristeza." Después sigue lo que se adujo [20]: "Cuando se dice un salmo o una misa por cien almas no se recibe menos que cuando se dice por una de ellas." Acaso esta segunda respuesta refleja la intención especial de Jerónimo, quien quiso consolar a los monjes diciéndoles que, si estaban obligados a orar por muchos no tenían necesidad de leer un número dado de salmos —ello resultaría fastidioso—, sino que satisfarían mejor por ellos si recitaban menos salmos y con hilaridad; y que tal proceder tenía incluso más valor para el orante, en la suposición de que fuera reconciliable con su obligación.

ARTICULO II

Si la misa vale lo mismo para muchos por el mérito de la Iglesia universal que ofrece

28. *Tres puntos a considerar.*—Respecto del segundo artículo principal [21], hay que investigar tres puntos: Primero, si está en el

est aeque dispositus et aeque ordinate facit hoc quod facit, hoc est, aeque celebratur pro multis quando pro multis et pro uno quando pro uno.

27. Alia responsio glossae est ibi referens ad casum in quo loquitur, quod scilicet non minus valet una missa dicta pro centum animabus cum cordis hilaritate, quam si pro quolibet uno diceretur cum anxietate. Praemittitur enim ibi sic: "Melior est quinque Psalmorum decantatio cum cordis puritate ac serenitate et etiam spirituali hilaritate, quam totius Psalterii modulatio cum cordis anxietate ac tristitia"; et tunc subditur illud, quod adductum est: "Cum ergo pro centum" etc. Et hoc secundum fuit forte specialiter secundum intentionem beati Hieronymi, volentis loqui ad consolationem monachorum, quod si pro multis tenerentur orare, tamen non oportet tot Psalmos legere, quia vergeret in fastidium; sed melius satisfit illis, si pro eis dicantur pauciores et cum hilaritate, melius etiam valet dicenti, si potest stare cum obligatione eius.

ARTICULUS II

Si missa tantum valet merito generalis ecclesiae offerentis

[13] 28. *Tria videnda.*—De secundo articulo principali, tria sunt videnda: Primo, si in potestate sacerdotis sit applicare certae personae

[19] Cf. *supra* nota 4.
[20] Cf. *supra* n.11.
[21] Cf. *supra* n.3.

poder del sacerdote el aplicar a cierta persona el bien que en virtud del sacrificio se debe a la Iglesia o a alguien en la Iglesia; segundo, si el sacerdote puede aplicar tal bien a su voluntad; tercero, si vale para uno, cuando se aplica por él y por otros, lo mismo que cuando sólo se aplica por él.

1. Si el sacerdote puede aplicar el mérito debido en virtud del sacrificio

29. *Opinión negativa.*—En cuanto al primer punto, podría parecer que habría que responder negativamente por los siguientes argumentos.

Primero: El instrumento no tiene el poder de aplicar la acción o su efecto; esta aplicación es propia del agente. Ahora bien, respecto de la virtud del sacrificio, el sacerdote, por ser un órgano inanimado, es meramente un instrumento. Aunque sea un órgano vivo en cuanto al mérito personal incluido en la celebración —tal mérito es propio de él en cuanto vive vida de gracia—, en cuanto al bien que se debe en virtud del sacrificio, es "precisamente" órgano por razón del orden sacramental, y, aunque el ministro no esté en estado de gracia, tal efecto procede igualmente. Luego el ministro no tiene el poder de aplicar la acción o su efecto.

30. Segundo argumento: Aquel a quien no se debe un bien no tiene el derecho de asignarlo o de aplicarlo a otro. El bien que se debe en virtud del sacrificio no se debe al sacerdote en cuanto celebrante; el sacerdote sólo es el nuncio que ofrece la petición

bonum quod debetur Ecclesiae vel alicui in Ecclesia virtute sacrificii. Secundo, si sacerdos potest illud bonum applicare pro libito voluntatis suae. Tertio, si valet isti aeque, quando applicatur sibi et aliis, sicut si sibi soli applicaretur.

1. Si in potestate sacerdotis sit applicare meritum debitum virtute sacrificii

29. *Opinio negans.*—De primo, videtur quod non:

Quia instrumentum non habet virtutem applicandi actionem vel effectum actionis; agentis enim principalis est applicare virtutem et actionem; nunc autem sacerdos, quantum ad virtutem sacrificii, est mere instrumentum, quia organum inanimatum; licet enim sit organum vivum quantum ad meritum personale in celebrando, quia sic mereri est eius inquantum in se vivit vita gratiae, tamen quantum ad illud bonum quod debetur virtute sacrificii est organum praecise ratione ordinis, et aeque provenit effectus iste vitute sacrificii, etiamsi minister in se non vivat vita gratiae; ergo etc.

30. Secundo sic: Bonum quod non debetur isti, non habet iste ius alii assignandi vel applicandi; bonum quod debetur virtute sacrificii non debetur sacerdoti inquantum celebrans, sed tantum ipse est nuntius offerens

de la Iglesia. Tal bien no se le debe a él; aunque estuviere en pecado mortal, la virtud del sacrificio sería la misma.

31. *Opinión propia afirmativa.*—Sin embargo, afirmo en contra que en algún modo está en el poder del sacerdote celebrante la aplicación de la virtud del sacrificio. Ello se prueba por dos autoridades:

Agustín, en el *Enchiridion*[22], dice: "No hay que negar que las almas de los difuntos se alivian cuando se ofrece por ellos el sacrificio del mediador." Luego el oferente puede aplicar el sacrificio por ellas, y tal sacrificio podría aliviarlas.

En el sermón *De la Cátedra de San Pedro*, Agustín repite la misma idea[23]: "Mostraré cómo pueden ayudar a las almas de los difuntos; ofrezcan por ellas las preces de los santos y encomiéndenlas a Dios con celo sacerdotal." Luego las almas son ayudadas porque el sacerdote aplica por ellas la virtud del sacrificio.

32. En favor de esta sentencia podemos citar también un argumento de congruencia: Cuando en una casa hay que distribuir un bien entre diversos miembros según su exigencia o indigencia, es razonable que el señor no lo distribuya inmediatamente a cada uno, sino que encomiende tal distribución a alguno o a algunos de sus ministros. Es lo que se practica regularmente en las familias ordenadas. Luego con igual o mayor razón debe ser así en la casa de Dios, que es la Iglesia. Es decir, es razonable que no sólo Dios, sino algún ministro, distribuya el bien que en virtud del sacrificio debe comunicarse en la Iglesia. Ahora bien,

petitionem Ecclesiae; et bonum quod virtute sacrificii debetur non sibi debetur, quia eadem esset virtus sacrificii, si ipse esset in mortali peccato.

31. *Opinio propria affirmans.*—Dico, tamen, quod in potestate sacerdotis celebrantis est aliquo modo applicare virtutem sacrificii; quod probatur duplici auctoritate:

Augustinus in *Enchiridio* 89 vel 77: "Non est negandum defunctorum animas relevari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur"; ergo offerens potest applicare illis sacrificium, et illae per hoc poterunt relevari.

Idem, in sermone *De Cathedra sancti Petri*: "Ostendam, inquit, qua ratione animas defunctorum iuvare possunt: adhibeant pro eis sanctorum preces, et sacerdotali eos prosecutione Domino commendent". Iuvantur ergo animae per hoc quod sacerdos pro eis applicat virtutem sacrificii.

[14] 32. Ad hoc etiam est congruentia una: Quia ubi in domo aliqua aliquod bonum est distribuendum diversis secundum eorum exigentiam vel indigentiam, rationabile est quod dominus domus non immediate singulis distribuat, sed talis distributio alicui vel aliquibus certis ministris in domo committatur; ita videtur regulariter in familiis ordinatis; aeque ergo vel magis debet ita esse in domo Dei quae est Ecclesia, quod bonum ibi virtute sacrificii communicandum non solum Deus distribuat, sed ali-

[22] AUGUST., *Enchir.* c.110 n.29: PL 40,283.
[23] AUGUST., *In cathedram S. Pet.* II serm.191: PL 39,210.

tal función a nadie puede competer más que al sacerdote que ofrece el sacrificio; como le incumbe el determinar su intención respecto de la persona por quien ofrece especialmente el sacrificio, le incumbe también el determinar dispensatoria o dispositivamente a quién debe darse el bien que se impetra en su virtud.

33. *Respuesta a los argumentos de la opinión negativa.*—Respuesta a los argumentos en contra[24], que pretenden probar que no pertenece de ningún modo al sacerdote el aplicar la virtud del sacrificio.

Respuesta al primero[25]: Aunque el bien que se impetra en virtud del sacrificio no se impetre en virtud del mérito personal del sacerdote, sino en virtud del mérito de la Iglesia, en cuya persona se hace la oblación y por cuya gracia es aceptada, con todo, en cuanto al bien que ha de impetrarse de esta manera, el sacerdote, aunque sea un mero órgano, tiene en la Iglesia, por razón del orden, un poder notable por el que le incumbe el ofrecer y determinar la virtud de la oblación; y en esta función no es meramente un órgano, sino un ministro y dispensador.

34. Respuesta al segundo argumento[26]: El bien que debe rendirse en virtud del sacrificio no se debe al sacerdote por sí, pero se debe a la Iglesia según la distribución del sacerdote. Por su orden, el sacerdote es el nuncio de la esposa ante el esposo y ofrece especialmente las peticiones por determinadas personas; de este modo, determina dispensatoria o dispositivamente para ellas lo que se da por tales peticiones.

quis minister in Ecclesia; nulli autem magis convenire potest in Ecclesia quam sacerdoti sacrificium offerenti, cui sicut convenit determinare intentionem suam pro quo specialiter offerat, sic convenit sibi dispensatorie vel dispositive determinare cui virtute sacrificii bonum quod impetratur reddatur.

33. *Ad argumenta in contrarium.*—Ad illa quae probant quod nullo modo conveniat sacerdoti applicare virtutem sacrificii.

Ad primum: Dico quod, licet bonum quod impetratur virtute sacrificii non impetretur virtute meriti personalis sacerdotis, sed virtute meriti Ecclesiae in cuius persona fit oblatio et ob cuius gratiam oblatio acceptatur, et ideo quoad hoc, scilicet tale bonum sic impetrandum, sacerdos, licet sit mere organum, tamen ratione ordinis habet gradum notabilem in Ecclesia, propter quem sibi convenit offerre et oblationis virtutem determinare; et in hoc non est praecise organum, sed minister et dispensator.

34. Ad secundum: Dico quod si bonum reddendum virtute sacrificii non debeatur sacerdoti pro se, debetur tamen Ecclesiae secundum eius distributionem, quia ipse ex ordine suo est nuntius sponsae ad sponsum offerens petitiones specialiter pro determinatis personis, et ita dispensatorie vel dispositive determinans eis illud quod pro talibus petitionibus reddetur.

[24] Cf. *supra* n.29-30.
[25] Cf. *supra* n.29.
[26] Cf. *supra* n.30.

2. Si el sacerdote puede aplicar tal mérito a su voluntad

35. *Respuesta negativa.*—En cuanto al segundo punto de este artículo [27], es decir, si el sacerdote puede distribuir a su arbitrio el bien debido en virtud del sacrificio, de suerte que tal bien se dé especialmente a aquel por quien aplica especialmente la virtud del sacrificio, alguien podría responder negativamente; que, para la eficacia de su aplicación, sería necesario que la hiciera según el beneplácito de Dios, el único dador —según su propio beneplácito— de tal bien. Y que, consiguientemente, no se le daría a aquel por el que el sacerdote lo aplicara, a no ser que el sacerdote, al hacer la aplicación, se conformara a la voluntad del dador.

36. *Opinión propia contraria.*—Se arguye en contra de lo que precede:

No parece que el sacerdote tiene autoridad alguna para aplicar o asignar un bien a alguien si tal aplicación sólo tiene lugar cuando se hace según la voluntad de otro, de la que el sacerdote no puede estar regularmente cierto. Pero el sacerdote celebrante no puede tener certeza determinada respecto de la persona a la que Dios quiere dar el bien debido en virtud del sacrificio. Dios no lo revela regularmente de modo especial, ni se contiene en las Escrituras doctrina alguna sobre ello, sino muy remota y universalmente, lo que no basta para conocer que la voluntad divina se dirige especialmente a esta persona o a aquélla. Luego, si la aplicación hecha por el sacerdote no tiene efecto a no ser que se haga

2. Si sacerdos potest illud bonum applicare pro libitu voluntatis suae

[15] 35. *Opinio negans.*—De secundo autem, in isto articulo, scilicet an possit pro libitu distribuere bonum debitum virtute sacrificii, ita scilicet quod hoc bonum specialiter reddatur illi cui ipse specialiter applicat virtutem sacrificii, diceretur quod non; sed ad hoc quod applicatio sua habeat effectum oportet quod eam faciat secundum beneplacitum Dei, quia ipse solus est dator illius boni et secundum suum proprium beneplacitum; non ergo dabitur illi cui sacerdos applicat, nisi sacerdos in applicando conformet se voluntati datoris.

36. *Opinio propria opposita.*—Contra hoc: Nullam videtur ille habere auctoritatem applicandi vel assignandi aliquod bonum alicui cuius applicatio nunquam tenebit nisi fiat secundum voluntatem alterius, de qua iste regulariter non potest habere certitudinem; sed sacerdos celebrans non potest habere certitudinem determinatam de voluntate divina, cui velit dare bonum reddendum virtute sacrificii; quia nec regulariter hoc Deus revelat in speciali, nec ex Scriptura habetur doctrina de hoc, nisi multum remota et universalis, quae non sufficit ad sciendum voluntatem divinam in speciali respectu huius personae vel illius; ergo si nunquam applicatio facta per sacerdotem haberet effectum nisi esset facta secundum

[27] Cf. *supra* n.28.

según el beneplácito divino, síguese que el sacerdote no tiene autoridad, sino muy en universal, para aplicar la virtud del sacrificio.

37. *Casos y casos.*—Por lo tanto, cabe decir que, cuando se sabe ciertamente cómo debe hacerse la aplicación, hay que hacerla de tal modo, so pena de que, en caso contrario, acaso no valdría para aquel por quien se aplica y perjudicaría al aplicante, porque pecaría. Ahora bien, la oración, como se dijo al principio del artículo primero [28], puede aplicarse a alguien de tres maneras: Especialísimamente, generalísimamente y de modo medio entre los dos modos previos, es decir, especialmente.

La primera aplicación está determinada, es siempre para el orante. La segunda está también determinada, es siempre por toda la Iglesia. Estas dos determinaciones las hace la regla de la caridad, que debe ser principalmente hacia uno mismo y generalmente hacia todo prójimo.

38. La tercera aplicación, la media, es a veces como determinada por la institución u ordenación de la Iglesia, que en diversas parroquias instituye diversos sacerdotes obligados a oficiar en sus iglesias y a celebrar especialmente por sus parroquianos. Similarmente, en diversos colegios parciales hay diversos sacerdotes instituidos para ofrecer el sacrificio del altar y para ofrecerlo siempre más especialmente por los que viven en el colegio. A esto puede referirse el texto d.7 q.1, donde Jerónimo observa al monje Rústico [29]: "En las abejas, el príncipe es uno; las grullas

beneplacitum divinum, sequeretur quod sacerdos nullam haberet auctoritatem applicandi virtutem sacrificii nisi multum in universali.

[16] 37. *Applicatio diversimode fit.*—Potest ergo dici quod, ubi habetur doctrina certa de applicatione, ibi est sic facienda, ita scilicet quod si contrarium fiat forte nec ei cui applicatur valet et applicanti nocet, quia peccat. Cum autem oratio possit, ut dictum fuit in principio primi articuli, alicui tripliciter applicari, scilicet specialissime, generalissime et modo medio inter ista, scilicet specialiter, licet non specialissime.

Prima autem applicatio determinata est, quia semper fit ipsi oranti. Secunda etiam determinata est, quia semper fit toti Ecclesiae; et has duas determinationes facit regula caritatis, quae debet esse potissime ad seipsum et generaliter ad omne proximum.

38. Tertia applicatio, scilicet media, aliquando ut determinata est ex institutione sive ordinatione Ecclesiae, quae in diversis parochiis instituit diversos sacerdotes parochiales qui tenentur officiare ecclesias et celebrare specialiter pro suis parochianis; consimiliter, in diversis collegiis partialibus sunt diversi sacerdotes instituti ad offerendum sacrificium altaris, et specialius semper pro illis qui sunt in tali collegio. De hoc potest accipi illud 7 q. 1 et notat Hieronymus ad Rusticum monachum: "In apibus princeps unus, grues sequuntur unam. Roma autem condita duos fratres

[28] Cf. *supra* n.4.

[29] C.7 q.1 c.41 (I 582); Hieronymus, *Epist.* CXXV n.13: PL 22,1080.

siguen a una, y Roma fundada no pudo tener simultáneamente dos hermanos reyes." Y sigue: "Es uno el obispo de cada Iglesia, uno el archidiácono, y todo el orden eclesiástico se rige por sus rectores." Los rectores no sólo se requieren en la Iglesia para corregir, sino también para reconciliar a los pecadores por la oración de la Iglesia y la hostia saludable.

39. Parece también que la aplicación está determinada por la justicia, tratándose de quienes proveen o proveyeron a los ministros del sustento necesario. Muchos dotaron a los monasterios y a las iglesias solemnes, colegiadas o a iglesias menores para que sus ministros estuvieran obligados a celebrar por aquellos por quienes los donantes tuvieron la intención de obligarlos. Es razonable que quien recibe limosnas temporales esté obligado a devolver por ellas el sufragio espiritual de la oración y de la oblación, lo mismo que quien recibe el beneficio espiritual de la predicación está obligado a devolver el beneficio temporal, como dice el Apóstol [30]: *Nosotros os sembramos doctrinas espirituales. ¿Es cosa grande si cosechamos de vuestros bienes carnales?* Como si dijera: No, no es cosa grande. Luego es lícito e incluso racional que la limosna exija oración. El que con su limosna impone la obligación de orar por él, obra razonablemente; y su limosna pasa siempre a cualquier sucesor con la obligación inherente. Sin embargo, no se presume que alguien se obligue a sí mismo u obligue a su colegio de manera que no pueda dar o prometer algunos sufragios a otros. Se presume, pues, que la obligación, aunque

reges simul habere non potuit". Et sequitur: "singuli Ecclesiarum Episcopi, singuli Archidiaconi, et omnis Ecclesiasticus ordo suis rectoribus regitur". Haec ille. Nec tantum requiruntur rectores in Ecclesia ad correctionem faciendam, sed ad reconciliationem faciendam peccatorum per orationem Ecclesiae et hostiam salubrem.

[17] 39. Similiter, videtur determinari applicatio ex iustitia, et hoc illis qui provident vel providerunt ministris de necessaria sustentatione. Hoc modo multi dotaverunt monasteria et ecclesias solemnes collegiatas vel minores ecclesias, ad hoc ut ministri in talibus ecclesiis tenerentur celebrare pro illis et pro illis pro quibus ipsi intendebant eos obligare. Et est obligatio rationabilis ut qui recipit eleemosynas temporales refundat pro eis suffragium spirituale orationis et oblationis, sicut de temporali beneficio refundendo pro spirituali beneficio praedicationis ait Apostolus I Cor. 9: "Si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est si carnalia vestra metamus?"; quasi diceret, non. Ex quo ergo licitum est, imo rationabile, quod eleemosyna requirat orationem, ille qui cum eleemosyna sua imponit obligationem orandi pro se rationabiliter facit, et ita ista eleemosyna ad quemcumque succedentem semper transit cum onere sibi imposito; nullus tamen praesumitur se et suum collegium sic alicui obligare quod non posset de caetero alteri aliqua suffragia committere vel promittere, et ita

[30] 1 Cor 9,11.

sólo sea promisoria, es según la intención del obligante y "precisamente" según escritura.

40. Aquellos cuyas oraciones y oblaciones están determinadas de este modo [31] a ciertas personas, no pueden aplicarlas a otras a su arbitrio. Cometerían una injusticia, sustrayendo su deuda de aquellos a los que están ya obligados, es decir, aplicando especialmente sus oraciones por aquellos por los que no están obligados en el mismo grado especial que por aquellos a los que están obligados. Pues la aplicación del modo medio puede tener muchos grados. Por ejemplo, pónganse tres grados. La obligación siempre vale más para aquella persona por la que se ofrece en el primer grado. Vale más para A que para otros si uno tiene la intención de que valga para A cuanto puede valer para otro distinto del oferente —sea que por A se entienda una persona o muchas por las que el oferente quiere orar en el mismo grado—, y que después de A valga para B cuanto puede valer para otro, y que después de B valga para C. Por lo tanto, aunque, por ordenación de la Iglesia o por el beneficio recibido, uno esté obligado a ofrecer del modo medio y en el primer grado por uno, ello no obsta a que ofrezca o aplique la virtud de la oblación del modo medio, en el segundo grado por otro y en el tercer grado por un tercero. Dígase lo mismo de cualquier grado sucesivo; la aplicación hecha en grado posterior nunca substrae nada de aquel por quien se hizo en el primer grado.

41. *Dudas.*—Pero se duda por quién hay que hacer la aplicación y en qué grado.

praesumitur obligatio fieri secundum intentionem obligantis, praecise tamen secundum notulam, licet non sit haec obligatio nisi promissoria.

40. Isti vero, quorum orationes et oblationes sunt sic determinatae caeteris personis, non possunt eas pro libitu aliis applicare, quia facerent iniustitiam subtrahendo debitum illis quibus iam sunt obligati; et intelligo si applicarent aliis ita specialiter sicut ipsis, et hoc aliis quibus non aeque obligantur; siquidem illa applicatio medio modo potest habere multos gradus; exempli gratia ponantur tres; et semper ipsa plus valet ei cui fit in priori gradu, puta si quis sic intendat quod quantum potest oblatio valere alicui alii ab offerente tantum valeat ipsi A, et tunc post ipsum A, quantum valere potest alicui alteri, valeat ipsi B, et post B ipsi C; et hoc sive per A intelligatur una sola persona sive multae pro quibus vult in eodem gradu orare. Esto igitur quod ex ordine ecclesiae vel ex beneficio recepto, tenetur quis offerre medio modo, et hoc in primo gradu pro uno, non praeiudicat tamen illi, si medio modo in secundo gradu offerat vel applicet virtutem oblationis alii, et in tertio gradu tertio, et sic de quibuscumque gradibus, quia nunquam applicatio facta in gradu posteriori subtrahit aliquid illi cui facta est in gradu priori.

[18] 41. *Dubia.*—Cui autem fieri debet applicatio et in quo gradu dubium est.

[31] Cf. *supra* n.38-39.

En concreto se duda si el cura debe aplicar la oblación a su parroquiano antes que a su padre o a su madre. Por ley natural, parece, está obligado a sus padres; y una obligación positiva no puede oponerse a la ley natural, ni quien se beneficia de la obligación debe querer que el sacerdote se obligue contra el recto orden de la ley natural. Luego habrá que interpretar que nunca quiso obligar al sacerdote de modo que éste no pudiera dar siempre libremente a su padre y madre lo que les debe. Por otra parte, el padre y la madre son parroquianos de otro sacerdote, tienen obligado a éste a rezar por ellos como por sus súbditos. Parece incluso que esta obligación de filiación espiritual prevalece en cuanto a la eficacia.

42. Hay, sin embargo, en la Iglesia otros sacerdotes que no tienen cura, ni capellanía ni prebenda por razón de la cual deban aplicar su oblación a cierta persona o a ciertas personas. Estos sacerdotes pueden aplicar más libremente según su beneplácito.

Con todo, deben conformar su aplicación al beneplácito del Sumo Sacerdote en cuanto pueden conjeturarlo verosímilmente, lo que a veces, cuando se trata de una persona determinada, es difícil percibir. Puede conjeturarse con más probabilidad tratándose de una aplicación más común, por ejemplo, por los padres, bienhechores, príncipes y prelados, según las palabras del Apóstol [32]: *Luego pido, en primer lugar, que se hagan súplicas, oraciones, intercesiones y acciones de gracias por todos los hombres, por los reyes*, etc., y también por los muertos, según Maca-

An scilicet curatus debeat prius applicare oblationem suo parochiano quam patri vel matri. Videtur enim quod de lege naturae obligatur parentibus et illi legi praeiudicare non potest positiva obligatio, nec quisquam recipiens obligationem debet velle sibi sacerdotem obligari contra rectum ordinem legis naturae; et ita interpretandum est quod nunquam voluit sacerdotem sibi sic obligari, quin posset libere reddere semper patri et matri illud in quo eis tenetur. Sed contra, pater et mater, si sint parochiani alterius sacerdotis, habent eum obligatum ad orandum pro se sicut pro subditis, et videtur quod obligatio ista spiritualis filiationis praevaleat quantum ad efficaciam.

42. Alii autem sunt sacerdotes in Ecclesia non habentes curam nec etiam capellaniam vel praebendam ratione cuius sit eorum oblatio applicata certae personae vel certis personis, et tales magis possunt libere pro suo beneplacito applicare.

Debent tamen applicationem suam conformare beneplacito summi sacerdotis, quantum possunt de illo verisimiliter coniicere vel concipere, quod difficile quandoque est percipere in speciali de hac persona vel illa. Probabilius autem concipitur magis in communi, puta parentibus, benefactoribus, principibus et praelatis, iuxta illud Apostoli I ad Timot. 2:

[32] 1 Tim 2,1.

beos[33]: *Es, pues, pensamiento santo y saludable el orar por los difuntos.*

43. Pero, incluso en este nivel común, se duda a quiénes debe el oferente aplicar el beneficio de modo medio en grado primero y a quiénes en grado posterior. Pues la indigencia es mayor en unos que en otros. Es mayor en los muertos, que no pueden merecer por sí mismos, que en los vivos; en los pecadores que en los justos, quienes, al contrario de los pecadores, pueden merecer por la gracia propia que poseen. Y parece justo subvenir primero al más indigente. Por otra parte, se ve mayor utilidad en aplicarlo a los vivos; es más sutil el aumentar la gracia y, por lo mismo, los méritos del viador que el remitir solamente la pena del muerto, en quien no aumenta la gracia ni crecen los méritos. Parece también que uno está más obligado en caridad a su hermano que al pecador, que ni ama a Dios ni es amado por El como lo es el justo; debo amar más a aquel que es amado por Dios y ama a Dios que a aquel que se halla de modo contrario.

44. Por lo tanto, lo más seguro es, parece, el hacer una aplicación general como ésta: 'Dignaos, Señor, aceptar especialmente esta oblación por aquellos por los que sabes estoy obligado a ofrecer especialmente y en el grado en que sabes estoy obligado por ellos.' Y si se determina la aplicación a uno o a algunos en especial, es más seguro hacerla bajo la condición 'si te place'.

"Obsecro ergo primo" etc. Pro mortuis etiam, iuxta illud II Machab., 12: "Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare".

[19] 43. Et adhuc, sistendo etiam sic in communi, dubium est quibus debet offerens medio modo applicare beneficium, et hoc in gradu priori, et quibus in gradu posteriori, nam in aliquibus est maior indigentia, sicut in mortuis qui non possunt pro se mereri quam in vivis, et in peccatoribus quam in iustis qui per gratiam propriam quam habent possunt mereri, non sic peccatores; et magis indigenti videtur iustum prius subvenire; tamen ex alia parte videtur maior utilitas; utilius est enim viatori gratiam augeri, et ex consequenti merita, quam mortuo solam poenam remitti, ubi non augetur gratia nec crescunt merita; videtur etiam quis magis obligatus fratri suo exsistenti in caritate quam peccatori qui nec Deum diligit nec a Deo diligitur sicut iustus, et debeo magis diligere eum quem Deus diligit et qui Deum diligit, quam illum qui contrario modo se habet.

44. Tutius ergo videtur applicationem facere generalem talem: 'Digneris, Domine, oblationem istam specialiter acceptare pro illis pro quibus nosti me teneri specialiter offerre, et in illo gradu in quo nosti me teneri pro eis'. Et si in speciali determinetur ad aliquem vel aliquos, tutius est quod fiat sic sub conditione 'si tibi placet'.

[33] 2 Mac 12,46.

3. LA MISA APLICADA POR MUCHOS NO VALE TANTO PARA UNO EN VIRTUD DEL SACRIFICIO

45. *Declaración.*—En cuanto al tercer punto de este artículo [34] puede decirse lo que se dijo en el artículo precedente [35], es decir, que, en virtud del sacrificio, la misa aplicada a muchos en el mismo grado no vale tanto como la aplicada a uno solo.

Ello se declara por una razón similar a la aducida antes [36]: El bien que se debe en virtud del sacrificio corresponde, según plena justicia, a un mérito en la Iglesia. Este mérito es finito y de cierto grado. Luego, según justicia plena, le corresponde adecuadamente un bien de cierto grado; y sólo este bien o lo incluido en él se da en virtud del sacrificio. Luego, si todo este bien se da a uno, nada se da a otro en virtud del sacrificio; lo que se daría a otro no sería el bien que se da al primero ni algo incluido en él como suyo. Por consiguiente, arguyendo por lo opuesto del consiguiente, si en virtud del sacrificio se da algún bien a otro, no se le da al primero todo lo que se le debe. Pero, si se aplicara el sacrificio especialmente por sólo él, se le daría todo el bien en grado medio. Luego, en tal caso, no se daría nada al otro.

46. Contra esta razón podrían hacerse las objeciones expuestas en el artículo primero y serían resueltas de modo similar [37].

47. *Duda especial. Aclaración.*—Sin embargo, surge aquí una

3. MISSA NON TANTUM VALET VIRTUTE SACRIFICII APPLICATA PLURIBUS IN EODEM GRADU SICUT SI UNI SOLI APPLICARETUR

[20] 45. *Declaratur.*—De tertio autem, in isto articulo, dici potest, sicut in praecedenti articulo, quod scilicet missa non tantum valet virtute sacrificii applicata pluribus in eodem gradu sicut si uni soli applicaretur.

Hoc declaratur simili ratione qua prius: Quia bonum quod debetur virtute sacrificii, correspondet secundum plenam iustitiam alicui merito in Ecclesia; illud meritum est finitum et certi gradus; ergo sibi secundum iustitiam plenam adaequate correspondet bonum certi gradus reddendum, ita quod nihil reddetur virtute sacrificii nisi illud vel inclusum in illo; ergo si totum illud reddatur isti, nihil virtute sacrificii reddetur illi; quia quod daretur illi, nec est istud bonum quod datur isti, nec includitur in illo ut aliquid eius; et, per consequens, ex opposito consequentis, si virtute sacrificii aliquod bonum detur illi, non totum datur isti quod debetur virtute sacrificii; daretur autem ei totum in medio gradu, si sibi soli specialiter applicaretur; ergo etc.

46. Ista autem ratio posset habere instantias, quae positae sunt in primo articulo, et consimiliter solverentur.

[21] 47. *Dubium speciale solvitur.*—Sed hic est quoddam dubium

[34] Cf. *supra* n.28.
[35] Cf. *supra* n.5-18.
[36] Cf. *supra* n.5.
[37] Cf. *supra* n.7-11.12-15.19-27.

duda especial. En el caso discutido en el artículo primero [38] es claro a qué mérito finito debe corresponder el bien debido en virtud del mérito personal del celebrante. Pero en el caso que discutimos no aparece tan claramente a qué mérito corresponde el bien debido en virtud del sacrificio.

Puede decirse que no corresponde "precisamente" al bien contenido en la eucaristía; este bien es igual cuando la eucaristía se halla guardada en el copón como cuando se ofrece en la misa y, sin embargo, no vale igual para la Iglesia como cuando se ofrece en la misa, sea que a este ofrecimiento se le llama indistintamente oblación de la eucaristía, o consagración, o percepción u oblación, o alguna acción del sacerdote en la persona de la Iglesia. Por lo tanto, más allá del bien contenido en la eucaristía se requiere la oblación de la eucaristía.

Esta no es aceptada si no procede de un oferente aceptado según las palabras del Génesis [39]: *Miró Dios a Abel y a sus ofrendas*, es decir, miró a Abel antes que a sus ofrendas; y, según las palabras de Lucas [40]: *Esta pobre viuda dio más que todos*, porque su dádiva procedía de voluntad más aceptada; y, según las palabras de Gregorio en la homilía sobre el texto de Mateo [41] *Caminando Jesús*, etc.: "Ni mide Dios cuánto es su sacrificio, sino con cuánto afecto es presentado." Por eso, si el judío hubiera ofrecido al Padre un Cristo queriente o no queriente, la oblación no hubiera sido tan aceptada por el Padre como de hecho lo fue por haberse ofrecido Cristo espontáneamente. Más, no hubiera sido aceptada según las palabras del Eclesiástico [42]: *El que ofrece*

speciale: Nam ibi patet cui merito finito debet correspondere bonum reddendum, quia merito personali celebrantis; non ita patet hic, cui merito correspondet bonum reddendum virtute sacrificii.

Et dici potest quod non correspondet praecise bono contento in eucharistia; illud enim bonum aequale est quando eucharistia servatur in pyxide, et tamen non tunc aequivalet Ecclesiae sicut quando offertur in missa, et sive hoc indistincte dicatur oblatio eucharistiae, sive sit consecratio sive perceptio sive oblatio, vel operatio aliqua sacerdotis in persona Ecclesiae. Ultra ergo bonum contentum in eucharistia, requiritur oblatio eucharistiae.

Ista non est accepta nisi sit offerentis accepti, iuxta illud Gen.4: "Respexit Deus ad Abel et ad munera eius"; prius ad Abel quam ad munera; et iuxta illud Lucae 21: "Vidua haec paupercula plures quam omnes misit", quia ex voluntate magis accepta; et Gregorius in homilia super illud Matth. 4 "Ambulans Iesus" etc.: "Nec pensat Deus quantum in eius sacrificio, sed ex quanto deferatur affectu". Unde si iudaeus obtulisset Patri Christum volentem vel non volentem, non fuisset ista oblatio ita accepta a Patre sicut quando Christus sponte se obtulit, imo non

[38] Cf. *supra* n.5ss.
[39] Gen 4,4.
[40] Lc 21,3.
[41] Gregorius, *XL homil. in Evangelia* 1 hom.4 n.2: PL 76,1093.
[42] Eccli 34,24.

sacrificio de los bienes del pobre es como uno que sacrificara al hijo en presencia de su padre.

48. De estas razones y textos aparece claro que, como la eucaristía no se acepta en su plenitud "precisamente" por razón de la cosa contenida, sino que es necesario que sea ofrecida, así no se acepta tampoco cuando es plenamente ofrecida, sino por razón de la buena voluntad de algún oferente.

Sin embargo, no se acepta "precisamente" por razón de la voluntad del celebrante; ésta pertenece al mérito personal, no a la virtud del sacrificio; ni se acepta inmediatamente por razón de la voluntad de Cristo oferente; aunque Cristo sea ofrecido en la eucaristía como contenido en el sacrificio, no es él el que ofrece inmediatamente el sacrificio, según las palabras de la epístola a los Hebreos [43]: *Ni ha entrado para ofrecerse muchas veces,* y las que añade: *Cristo fue ofrecido una vez* [44] suple por sí mismo como oferente. De otra suerte, si él mismo fuera el oferente, la celebración de una misa equivaldría, parece, a la pasión de Cristo; es cierto, sin embargo, que la misa no equivale a la pasión de Cristo, aunque valga más especialmente porque en ella se hace conmemoración más especial de la oblación ofrecida por Cristo en la cruz, según Lucas [45] y la epístola primera a los Corintios [46]: *Haced esto en conmemoración mía.* La misa representa la oblación de la cruz y pide por ella, pide que Dios acepte por ella el sacrificio de la Iglesia. La petición se hace también comúnmente por algo

fuisset accepta, iuxta illud Ecclesiastici 34: "Qui offert sacrificium ex substantia pauperis, quasi qui victimat filium in conspectu patris".

[22] 48. Ex istis patet quod, sicut eucharistia non praecise ratione rei contentae plene acceptatur, sed oportet quod sit oblata, sic nec plene acceptatur oblata, nisi ratione bonae voluntatis alicuius offerentis.

Non autem praecise ratione ipsius voluntatis celebrantis, quia hoc pertinet ad meritum personale, non ad virtutem sacrificii; nec immediate ratione voluntatis ipsius Christi offerentis, quia Christus etsi hic offeratur ut contentus in sacrificio non tamen hic immediate offert sacrificium, iuxta illud Hebr. 9: "Neque ut saepe offerat semetipsum"; et ibidem: "Christus semel oblatus est", supple a seipso offerente; alioquin videretur quod unius missae celebratio aequivaleret passioni Christi, si idem esset offerens immediate et oblatus. Certum est autem quod missa non aequivalet passioni Christi, licet specialius valeat pro quanto ibi est specialior commemoratio oblationis quam Christus obtulit in cruce, iuxta illud Lucae 22 et I Cor. c.2: "Hoc facite in meam commemorationem"; quia fit missa tam repraesentando illam oblationem in cruce quam per eam obsecrando, ut scilicet per eam Deus acceptet sacrificium Ecclesiae. Obsecratio etiam communiter fit per aliquid magis acceptum ei qui rogatur, quam sit sibi supplicatio obsecrantis. Patet in exemplis communiter; si enim supplico

[43] Heb 9,25.
[44] Heb 9,28.
[45] Lc 22,19.
[46] 1 Cor 11,24-25.

más aceptable a aquel a quien se pide que la súplica. Lo manifiestan los ejemplos comúnmente citados. Si te suplico que me hagas este favor por la salud o para la salud del alma de mi padre, supongo que te es más aceptable su salud que mi súplica; por eso quiero que, por la aceptación de su salud, sea aceptada mi súplica. Ahora bien, 'aquello, por lo que una cosa es tal, es más tal'.

Luego aparece claro que la eucaristía ofrecida es aceptada; pero no es aceptada por razón de la voluntad de Cristo inmediatamente oferente. Luego es aceptada por razón de la voluntad de la Iglesia universal. Y ésta tiene mérito finito. Aunque fuera aceptada por razón de la voluntad de Cristo oferente, es decir, en cuanto Cristo instituyera la oblación y le diera valor y aceptación, con todo, no equivaldría a la pasión de Cristo ni sería recibida como ésta. Por lo mismo sería de mérito finito, y a este mérito corresponde un bien, debido en virtud del sacrificio.

49. *Otra duda.*—Ahora bien, en cuanto la eucaristía es aceptada por razón de la voluntad general de la Iglesia, ¿es aceptada simultáneamente por razón de la voluntad de la Iglesia triunfante y de la Iglesia militante? Parece que no es aceptada por razón de la Iglesia triunfante. Tal sacrificio es más bien propio de la Iglesia militante, como lo es el sacramento en el que se da el sacrificio. Pero, por otra parte, si el sacrificio sólo es propio de la Iglesia militante, en la hipótesis de que ningún viador se hallara en gracia, su virtud sería nula. Y en la hipótesis de que sólo un viador se hallara en gracia, la virtud del sacrificio se equipararía a su mérito personal. Además, ¿cómo concurriría a este mérito

ut per salutem vel pro salute animae patris hoc mihi facias, suppono tibi magis acceptam esse salutem eius quam supplicationem meam; unde propter illam acceptam volo supplicationem meam acceptari, 'et propter quod unumquodque, et illud magis'.

Sic ergo patet quod eucharistia oblata acceptatur non ratione voluntatis Christi ut immediate offerentis, ratione ergo voluntatis Ecclesiae generalis; illa autem habet rationem meriti finitam; et esto quod acceptaretur ratione voluntatis Christi ut offerentis, hoc est instituentis oblationem et dantis sibi valorem et acceptationem, tamen non aequivaleret nec acceptaretur sicut passio Christi, et ita esset meritum finitum cui correspondet bonum debitum virtute sacrificii.

[23] 49. *Aliud dubium.*—Sed cum acceptetur ratione voluntatis generalis Ecclesiae, numquid simul Ecclesiae triumphantis et militantis? Non videtur, imo istud sacrificium est proprium Ecclesiae militanti, sicut et sacramentum in quo est sacrificium. [24] Contra: Si est solius Ecclesiae militantis, ergo si nullus viator esset in gratia virtus sacrificii esset nulla; et si unus solus esset in gratia, aequaretur merito personali illius. Qualiter

la intención de quien no piensa en la oblación, como es la de toda persona distinta del celebrante que no le asiste? [47]

ARTICULO III

Si el que ofrece satisface su deuda a los dos a los que está obligado

50. *Promesa liberal y obligación estricta.*—En cuanto al tercer artículo principal [48], digo que el sacerdote puede estar obligado a decir misa por una persona determinada doblemente: Por promesa liberal y por obligación estricta. Por obligación estricta no entiendo la obligación por convención legal o por conmutación de lo espiritual, como la oración, por lo temporal, como la limosna dada, que parece simoníaca. Ni vale decir que el sacerdote conmuta su trabajo temporal por algo temporal, no es verosímil que alguien quisiera que se le diera un precio determinado por su labor corporal en el acto de la celebración. La limosna se ofrece liberalmente con petición de oración. Y el que recibe la limosna está obligado en justicia a oír la súplica del donante. Por lo mismo se obliga en justicia, aunque liberalmente, es decir, sin convención

etiam modo ad meritum istud concurrit motus illius qui nihil cogitat de oblatione, cuiusmodi est alius a celebrante, nec assistens sibi?

ARTICULUS III

Si offerens simpliciter solvit debitum utrique cui obligatur

[25] 50. *Promissio liberalis et stricta obligatio.*—De tertio articulo principali, dico quod sacerdos potest teneri ad dicendum missam pro isto dupliciter: Uno modo ex liberali promissione; alio modo ex stricta obligatione. Nec intelligo strictam obligationem per conventionem legalem, sive per commutationem spiritualis, ut orationis, pro temporali, ut eleemosyna quae data est, quia illa videtur simoniaca. Nec valet dicere quod sacerdos commutaret pro aliquo temporali suum laborem corporalem, quia non est verisimile quod aliquis vellet sibi tantum dare pro labore corporali in illo actu. Sed eleemosyna liberaliter offertur cum mendicatione orationis, et recipiens eleemosynam tenetur secundum iustitiam exaudire mendicantem orationem suam; et tunc secundum iustitiam, liberaliter tamen, scilicet

[47] Sigue una adición: "Puede responderse que en tal individuo hay un movimiento virtual, por el que quiere que Dios acepte las oraciones de la Iglesia. Por estos argumentos puede responderse como se responde al argumento principal al final de esta cuestión [cf. *infra* n.71].

En segundo lugar puede responderse que este mérito está relacionado al mérito de la pasión de Cristo, no porque Cristo merece ahora, sino porque, cuando padeció, mereció que este mérito fuera aplicable a aquél.

En tercer lugar respondo a la primera objeción que nunca existirá la Iglesia militante sin alguien que viva en caridad por ordenación de Dios, según el dicho de Cristo (Lc 22,32): *Yo rogué por ti, Pedro, para que no desfallezca tu fe.*"

[48] Cf. *supra* n.3.

ni conmutación, a orar por el bienhechor. O, si se tratara de una comunidad, su prelado se obliga por toda la comunidad u obliga a toda la comunidad, o toda la comunidad se obliga. Cualquiera de estas obligaciones, aunque no sea por conmutación de un bien por otro, puede ser estricta. En este sentido deben entenderse muchas de las afirmaciones hechas en esta cuestión y en su solución.

51. *El obligado del primer modo puede prometer cuanto quiere.*—Si el promitente está obligado del primer modo, por promesa liberal, estuvo en su poder el prometer cuanto quiso y se obligó a tanto, no a más, suponiendo que esta interpretación es realmente armonizable con las palabras de *Extra de Sponsalibus*: *Ex litteris,* donde, al final, la glosa dice: "La interpretación debe hacerse según el que promete; pues le era libre y lícito al estipulador el entender las palabras en sentido lato (*ff. de verb. oblig. quidquid*) [49]. Por lo tanto, si da según la intención que tuvo al prometer, paga la deuda.

52. *El obligado del segundo modo no paga la deuda celebrando por dos.*—Pero si está obligado a decir misa por dos personas del segundo modo, por obligación estricta, no paga la deuda celebrándola simultáneamente por ambas.

53. Sin embargo, puede hacerse una distinción respecto de las palabras de la obligación: A veces son ciertas y simplemente determinadas a un sentido, como cuando uno se obliga a decir misa

sine conventione et commutatione, obligat se ad orandum pro benefactore; vel, si est communitas aliqua, praelatus eius se pro tota obligat vel ipsam totam obligat vel ipsa tota se totam obligat; et quaelibet istarum obligationum potest esse stricta, licet non sit secundum commutationem huius pro illo. Secundum istud intelligenda sunt multa quae dicuntur in quaestione et quaestionis solutione.

51. *Qui primo modo tenetur potuit promittere quantum voluit.*—Si primo modo teneatur, in potestate promittentis fuit tantum promittere quantum voluit, et ad tantum se obligavit et non plus; si tamen iste intellectus possit sine mendacio stare cum verbis quae habentur *Extra de sponsalibus, ex litteris,* ubi glossa in fine dicit: "Secundum promissorem sit interpretatio, quia liberum fuit et licitum stipulatori verba late concipere"; *ff. de verb. oblig. quidquid*; et tunc si reddat sicut intendebat in promittendo, solvit debitum.

52. *Qui secundo modo tenetur non solvit debitum offerendo simul pro ambobus.*—Si autem teneatur secundo modo, scilicet ex stricta obligatione alia et alia facta illi et isti de dicendo missam pro eo, potest dici tunc quod dicendo pro ambobus simul non solvit debitum.

53. Distinguendo tamen de verbis obligationis, potest dici quod aut sunt certa et simpliciter determinata ad unum intellectum, puta si obliget se ad dicendum missam pro isto una cum aliis pro quibus tenetur, vel si

[49] X 4.1.7; *Glossa* ad v. *Intelligentiam* (II 663); *Dig.* 45.1.99.

por una persona juntamente que por otras por las que está obligado, o están determinadas a otro sentido, como cuando uno se obliga a decir misa por una persona tan especialmente como cabe decirla por una persona distinta del mismo sacerdote, es decir, tan especialmente como cabe aplicar a otro el mérito personal y la virtud del sacrificio. En este caso, es decir, cuando la obligación está determinada a un sentido, es claro que sólo queda satisfecha en dicho sentido.

54. *Duda.*—Pero a veces las palabras de la obligación son susceptibles de distintos sentidos, pueden ser interpretadas más o menos estrictamente; por ejemplo, si digo: 'Diré por ti una misa', o aún más generalmente: 'Celebraré por ti'. En este caso, las palabras deben tomarse, parece, según la intención del que se obliga.

Ello se prueba por *Extra de iureiurando, Veniens* [50], donde se dice: "Como cierto individuo incurriese en graves enemistades, los amigos de ambas partes le sugirieron que, en satisfacción de tales enemistades, jurara obedecer al mandato de ellos. Cuando él, no creyendo que prometía nada por lo que se le impusiera algo grave, prestó el juramento bajo tal convicción o confianza, los otros le mandaron, como exigencia del juramento, que sólo entrara en la curia del jefe cuando todos en general eran llamados por edicto del jefe, etc. Sin embargo, porque él, que era consiliario del jefe, nunca hubiera entrado en la curia de ese modo, se hubiera preconocido el mandato contrario, debéis saber que he-

ex alia parte obliget se ad dicendum missam pro isto ita specialiter, sicut potest sacerdos specialius pro alio a se celebrare, hoc est quantum potest et meritum personale et etiam virtutem sacrificii alicui alii specialius applicare; et in isto casu, quando scilicet obligatio est determinata ad certum intellectum, patet quod satisfacit si secundum intellectum satisfacit et aliter non.

54. *Dubium.*—Aliquando autem verba obligationis possunt habere diversos intellectus, ita quod possunt intelligi strictius et minus stricte, puta si dicam sic: dicam pro te unam missam; et adhuc generalius sic: celebrabo pro te. Et in isto casu, ut videtur, verba accipienda sunt secundum intentionem obligantis.

Quod probatur per illud *Extra de Iureiurando, Veniens,* ubi dicitur de quodam A, quod "cum graves inimicitias incurrisset, illi qui partis utriusque amatores extiterant, suggesserunt praedicto A quod in satisfactionem inimicitiarum iuraret quorumdam obedire mandato. Cumque ille non credens se tale quid commisisse, propter quod ei aliquod grave debet imponi iuramentum, illud sub tali confidentia praestitisset, ipsi sibi sub iuramenti debito praeceperunt ut nunquam curiam ducis intraret, nisi cum omnes per edictum ipsius generaliter ad curiam vocarentur" etc. "Verum quia ille, qui dicti ducis est consiliarius, nequaquam sic intrasset si mandatum illud sibi contrarium praescivisset, noveritis nos mandasse Pa-

[50] X 2.24.16.

nos ordenado a dicho patriarca que, si el mandato repugna al juramento anterior hecho lícitamente, lo denuncie en virtud de nuestra autoridad como mandato que no debe ser observado." El Papa, por lo tanto, quiere que no guarde tal juramento, porque en virtud de él se le impone algo muy difícil, que no intentó imponerse. Por consiguiente, no parece que quedó obligado sino a las otras cosas más fáciles que intentó imponerse, aunque aquellos a quienes juró tuvieran la intención de obligarlo a la difícil abstención que después le impusieron en virtud del juramento.

55. Además, en *Extra de Sponsal.*: *Ex litteris,* dice la glosa: "La interpretación se hace contra aquel que impuso el pacto, quien debió imponer la ley más aptamente" (*ff. de Pact. veteribus*)[51]. Por lo tanto, si aquel a quien uno está obligado no determina las palabras de modo que expresen ciertamente su intención, debe imputárselo a sí mismo. El que se obliga sólo quiere obligarse, parece, a lo mínimo reconciliable con las palabras.

56. Por otra parte, las palabras de la obligación deben entenderse, parece, según el concepto o sentido en que las toma aquel a quien se hace la obligación, como se dice en 22.*q.*5.*Quacumque*: "Cualquiera que fuera la aptitud de las palabras con las que alguien jura, Dios las acepta en el sentido en que las entiende aquel a quien se jura." Y en dicho lugar se citan Isidoro, II *Sententiarum c. Proxi.*: *Ecce* y un sermón de Agustín: "El que jura algo falso por la piedra, es perjuro. Si tú no consi-

triarchae tali, ut si mandatum priori iuramento licite facto repugnet, ipsum auctoritate nostra denunciat non servandum". Vult ergo Papa quod illud iuramentum non servet quando sibi virtute iuramenti impositum est aliquid tam difficile quale non credidit imponendum, et ita non videtur teneri nisi in aliis facilioribus de qubus intellexit; licet illi quibus iuravit intenderunt obligare eum ad illud difficile, quod postea virtute iuramenti imposuerunt.

[26] 55. Praeterea, *Extra de sponsal., ex litteris,* ibi glossa: "Contra eum fit interpretatio qui pactum apposuit, qui debuit legem aptius apponere"; *ff. de Pact. veteribus.* Si ergo ille, cui alius obligatur, non ita determinat verba ut sint omnino certa ad intentionem suam, sibi imputet, quia obligans non videtur se velle obligare nisi ad illud minus quod potest stare cum verbis.

56. Sed videtur quod verba obligationis sunt accipienda secundum intellectum quem habet ille cui fit obligatio, 22 *q.* 5 *Quacumque*: "Quacumque arte verborum quis iuret, Deus ita accipit sicut ille cui iuratur intelligit"; et quotatur ibi Isidorus II *Sententiarum* et ibi *c. Proxim. Ecce*; et quotatur Augustinus in sermone quodam: "Qui per lapidem iurat

[51] X 4.1.7; *Glossa* ad v. *Intelligentium* (II 663); *Dig.* 2.14.39.

deras santo tal juramento, lo considera aquel a quien juras, pues no juras ni a ti ni a la piedra, sino al prójimo" [52].

57. *Solución a la duda.*—La respuesta a esta duda la tenemos, parece, en *Extra de Spons.*: *Ex litteris,* donde se dice: "Si uno no entendiera lo que otro propuso, recúrrase al sentido común de las palabras y oblíguense ambos a guardar las palabras proferidas en el sentido que compartan para los que bien entienden." Y la glosa aduce en el citado lugar las palabras de *ff. de Supellectili legata*: *Lege Habeo*: "Los términos no deben entenderse según las opiniones de los individuos singulares, sino según el uso común" [53].

58. Pero preguntarás: ¿Cuál es el sentido común en que deben entenderse las palabras? El que obliga distintamente al sacerdote a celebrar por él tiene, parece, intención de obligarlo a lo que le es más útil, supuesta la condición de que el obligarlo de este modo sea lícito. Ahora bien, le es más útil que se le dé todo el bien aplicable a uno en virtud del mérito personal y en virtud del sacrificio que el que no se le dé todo el bien. Por otra parte, ello es lícito; el que uno procure para sí cuanto bien espiritual puede procurarse sin perjuicio de otro no va contra la caridad. Luego, si tiene la intención de obligar al sacerdote a que le deba todo aquel bien —que no le debería en su totalidad si el sacerdote celebrara simultáneamente por otro, como se declaró en el primer artículo [54] en cuanto a lo debido por mérito perso-

falsum, periurus est; si tu illud sanctum non putes, sanctum putat ille cui iuras, non enim tibi aut lapidi, sed proximo iuras".

57. *Responsio ad dubium.*—Responsio ad hoc dubium videtur haberi *Extra de spons. ex litteris,* ubi dicitur: "Si alter non intellexerit quod alter proposuit, ad communem verbi intelligentiam recurratur, et cogatur uterque verba prolata in sensu illo retinere quem solent recte intelligentibus generare". Et glossa ibi adducit illud, *ff. de Supellectili legata, lege Habeo*: "Non ex opinionibus singulorum, sed ex communi usu nomina sunt intelligenda".

58. Sed quaeres: quae est communis intelligentia habenda de talibus verbis? Videtur quod obligans distincte sacerdotem ad celebrandum pro se, intendit obligare eum ad illud quod est sibi utilius, dum tamen illum ad illud liceat obligare; nunc autem quod maximum bonum, quod debetur virtute meriti personalis et etiam virtute sacrificii medio modo alicui applicandum, totum reddatur isti est isti utilius quam quod non totum reddatur; et hoc licet, quia non est contra caritatem quod unusquisque bonum spirituale sibi procuret quantum potest sine praeiudicio alterius; ergo iste, si intendit sacerdotem obligare, quod scilicet totum illud bonum sibi debeatur (non autem sibi deberetur totum, si simul pro altero celebraretur, sicut declaratum est in primo articulo, quantum ad illud quod debetur merito

[52] C.22 q.5 c.9.10 (I 885); Augustinus, *Serm.*180 c.12 n.13: PL 38,978-79; Isidorus, *Sententiarum* II c.31 n.8: PL 83,634.

[53] X 4.1.7, *Glossa* ad v. *Proposuit* (II 663); *Dig.* 33.18.7.

[54] Cf. *supra* n.5ss.

nal, y en el segundo artículo [55] en cuanto a lo debido en virtud del sacrificio—, si tiene tal intención, digo, el sacerdote que celebrara por dos no le pagaría la deuda.

59. Respuesta a los argumentos aducidos para probar que las palabras deben entenderse según la intención del promitente [56].

Respuesta al primero [57]: Se presume que nadie quiere obligarse a lo ilícito; ello ha de presumirse siempre que no consta expresamente que la obligación es por algo ilícito. Ahora bien, el querer revocar por autoridad propia la oferta antes lícitamente hecha es ilícito. Luego hay que presumir que nadie quiere revocarla con una promesa posterior si las palabras de ésta no la revocan expresamente. Las palabras generales *iuro stare mandato vestro,* en el sentido que importan, parecen lícitas y no expresan la revocación de la promesa precedente. Por lo tanto, si, en virtud del juramento, se compromete a no guardar la obligación primera, hay que interpretar rectamente que el juramento no le obligó. Es lo que acontece en el caso del que arguyes. A estaba obligado al jefe como consiliario; por consiguiente, no cabía entender que el juramento que prestó a los ciudadanos para conservar su paz le obligaba a desligarse de la obligación contraída con el jefe. Brevemente, si se hubiera intentado jurar ello en especial, el juramento hubiera sido ilícito; si hubiera emitido el juramento, hubiera perjurado; y hubiera estado obligado a no guardarlo, a cumplir la obligación previa. Por lo tanto, como no

personali, et in secundo articulo quantum ad illud quod debetur virtute sacrificii), si ita esset, tunc celebrans pro duobus non solveret debitum isti.

[27] 59. Ad illa quae probant verba intelligenda esse secundum intentionem promittentis.

Ad primum: Praesumitur quod nullus vult se obligare ad illicitum, et hoc praesumendum est quandoque non apparet expresse quod oblatio sit ad illicitum; nunc autem, oblationem prius licite factam velle auctoritate propria revocare, est illicitum; ergo praesumendum est quod nullus aliqua oblatione posteriori hoc velit, et hoc quando verba obligationis sequentis non expresse sonant revocationem praecedentis; verba ista generalia, 'iuro stare mandato vestro', in intellectu quem important, videntur licita, nec expresse sonant talem revocationem oblationis praecedentis. Si ergo virtute iuramenti talis imponatur sibi quod non servet obligationem priorem, recte interpretandum est quod iuramentum suum ad istud non obligavit. Sic est in casu, de quo arguis, quia iste A obligatus fuit duci ut consiliarius, et per consequens, per iuramentum quod fecit civibus pro pace eorum habenda, nullo modo intelligendum erat obligare eum ad recedendum ab obligatione facta duci. Et breviter, si hoc in speciali fuisset sibi propositum ad iurandum, nullo modo liceret sibi iurare, et si iuraret periuraret, et tenetur in hoc non servare iuramentum, sed obligationem

[55] Cf. *supra* n.45ss.

[56] Cf. *supra* n.54-55.

[57] Cf. *supra* n.54.

prestó tal juramento especial, sino un juramento general lícito, no cabe entender que aquél iba lícitamente incluido en éste. Luego el Papa no mandó que fuera absuelto del juramento, sino que se denunciara el segundo juramento como incomposible con el primero lícitamente emitido, que, por lo mismo, no debía ser observado. 'Incomposible', no en cuanto a la forma, que fue general y debía entenderse solamente de cosas lícitas, sino en cuanto a la materia a la que los adversarios quisieron aplicarlo, es decir, en cuanto al mandato que en virtud del juramento le impusieron. Por eso el juramento no obligaba al mandato especial. Sin embargo, si el juramento le hubiera impuesto alguna otra acción no contraria a la justicia, A hubiera estado lícitamente obligado a observarla en virtud de él como en virtud de un juramento simplemente lícito.

60. Respuesta al segundo argumento [58]: Aunque parezca que el que se obliga quiere obligarse a lo menos que puede reconciliarse con las palabras aceptadas por aquel a quien se declara obligado y, por lo tanto, basta que pague tal mínimo, sin embargo, cuando uno ha entendido claramente al otro, la obligación debe interpretarse según el sentido común de las palabras.

61. *Caso excepcional.*—¿Pero satisface su obligación en algún caso especial el que está obligado a una misa por una persona celebrando simultáneamente por ella y por otra persona?

Se suele responder afirmativamente: Una costumbre racional interpreta la obligación general. Ahora bien, es costumbre racio-

priorem. Quando ergo istud in speciali non iurat, sed aliquod iuramentum generale licitum, nullo modo intelligitur in illo istud illicitum includi; non ergo Papa mandavit eum absolvi a iuramento, sed denuntiari iuramentum secundum priori iuramento licite facto repugnare vel esse repugnans, et ideo non esse servandum. Intelligo 'repugnans' non secundum formam iuramenti, quia generale fuit et de solum licitis intelligendum, ser 'repugnans' quantum ad illud ad quod ipsi voluerunt iuramentum applicare, quod scilicet virtute iuramenti imposuerunt, et ideo quoad hoc specialiter non est observandum. Si tamen aliud imposuisset quod non repugnaret iustitiae, ad illud fuisset virtute iuramenti praestiti, tanquam simpliciter liciti, et in tali casu licite obligatus.

60. Ad secundum: Etsi videatur quod obligans ita velit se ad modicum obligare, sicut potest stare cum verbis quae acceptat ille cui fit obligatio, et ideo ita modicum solvere sufficit, tamen necessario fit obligatio secundum communem verborum intelligentiam quando alter alterum plane non intellexit.

[30] 61. *Casus specialis.*—Sed numquid, in casu aliquo speciali, satisfacit iste qui tenetur ad unam missam pro eo, si celebrat simul pro eo et alio?

Dicitur quod sic: Quia rationabilis consuetudo interpretatur obligationem generalem; nunc autem rationabilis consuetudo est quod anniversaria

[58] Cf. *supra* n.55.

nal que los aniversarios se celebren en las iglesias en las que han sido enterrados los cuerpos y en las que en vida recibieron los sacramentos eclesiásticos. Por lo tanto, si tales iglesias tienen la costumbre racional de que el mismo día sólo se diga una misa por los muertos, caso de que concurran varios aniversarios, satisfacen a todos con ella. Parece, pues, que los monjes y los clérigos en las iglesias catedrales y en otras iglesias colegiadas, y los sacerdotes curas, aunque estén obligados a diversas personas a decir una misa por cada una de ellas, satisfacen diciendo una misa por todas.

62. No están obligados a lo imposible o a algo totalmente inconveniente para las iglesias en las que ministran; y les sería inconveniente el celebrar solemnemente muchas misas por los muertos el mismo día. No cabe objetar que la dificultad surge de algo ilícito; les fue lícito obligarse a celebrar los aniversarios de los familiares de los donantes en sus iglesias. Y tal obligación debe entenderse según la costumbre racional de dichas iglesias.

63. La cosa cambia tratándose de los religiosos pobres y de los sacerdotes no curas ni colegiados. Tales sacerdotes están obligados a celebrar misas individuales por obligaciones individuales. No les excusaría la costumbre de no celebrar varias misas el mismo día, pues no tienen por qué prometer lo que no han de cumplir, no tienen por qué recibir los aniversarios de la manera indicada. Sólo les es lícito obligarse a lo que con certeza pueden satisfacer plenamente.

celebrentur in illis ecclesiis ubi corpora sepeliuntur, et in quibus ecclesiis ipsi mortui, dum vixerunt, perceperunt ecclesiastica sacramenta; si ergo talis ecclesia rationabilem consuetudinem habeat quod eodem die non dicatur nisi una missa pro mortuis si contingat eodem die plura anniversaria concurrere, satisfit illis multis per unam missam. Sic ergo videntur monachi et clerici in ecclesiis cathedralibus et aliis collegiatis et etiam sacerdotes curati satisfacere per unam missam, quamvis teneantur pluribus, sic quod cuilibet ad unam missam.

62. Isti enim non obligantur ad impossibile vel omnino ad inconveniens illi ecclesiae in qua ministrant, cuiusmodi essent ibi eodem die plures missas pro mortuis solemniter celebrare; nec ista difficultas oritur ex aliquo illicito, quia licitum fuit istis obligare se ad anniversaria suorum familiarium in suis ecclesiis celebranda, et debet intelligi ista obligatio secundum rationabilem consuetudinem talium ecclesiarum.

63. Secus est de pauperibus religiosis et sacerdotibus non curatis nec collegiatis. Tales enim tenentur ad singulas missas propter singulas obligationes; nec excusaret eos consuetudo de non celebrando plures missas eodem die, quia nec habent rationem promittendi illa ad quae oppositum sequeretur, quia non habent rationem sic accipiendi anniversaria, sed tantum licet eis ad illa se obligare de quibus fuerint certi quod possint complete solvere.

64. *Otro modo de responder al caso excepcional.*—Sin embargo, cabría responder de otro modo. Uno puede, si quiere, ceder a su derecho y puede permitir al sacerdote que diga simultáneamente la misa por él y por otros. Y, aunque a veces no se haga expresamente esta cesión cuando se impone la obligación, debe subentenderse racionalmente, no sólo en quien se obliga, sino también en quien se beneficia de la obligación cuando éste conoce la costumbre de la iglesia, es decir, la costumbre de que en tal iglesia, aunque esté obligada a varios el mismo día, sólo se dice una misa el mismo día. Por esta razón parece probable que, si el canónigo de tal iglesia ordena celebrar el aniversario y concurren varios universarios el mismo día, satisface por todos con una misa.

Sin embargo, si alguien, desconociendo la costumbre de la iglesia, intenta obligar simplemente al sacerdote de dicha iglesia como obligaría a un sacerdote simple, no cura, no parece que se le satisface si no se celebra una misa por él, es decir, si no le da cuanto debe darle un sacerdote no cura. La razón es que la costumbre es especial y le es lícitamente desconocida, pues no está obligado a conocer las costumbres especiales de las iglesias. Por lo tanto, no se le debe perjudicar. Y se le perjudicaría si, por razón de la costumbre, el sacerdote de tal iglesia estuviera obligado a darle menos que otro sacerdote similarmente obligado.

Por consiguiente, si el sacerdote quiere valerse de la costumbre, explíquesela al ignorante; y, si éste consiente en que se le satisfaga según la costumbre, el sacerdote obrará bien.

[31] 64. *Aliter ad casum specialem.*—Aliter: Dici potest quod bene potest aliquis, si voluerit, cedere iuri suo, et ideo ille qui obligat sacerdotem potest cedere ut non teneatur solus habere missam, sed simul cum multis; et ista cessio, licet expresse non fiat quandoque in obligatione, tamen rationabiliter intelligenda est fieri in animo eius, non solum eius qui se obligat sed eius cui fit obligatio, et hoc quando ille cui fit obligatio bene novit consuetudinem ecclesiae, scilicet quod quamquam multis pro eodem die sit obligata, non tamen solet solvi nisi una missa. Et ideo probabile videtur, si canonicus talis ecclesiae ordinet sibi anniversarium celebrare, et si multa concurrunt una die, satisfit dicendo unam missam simul pro illis multis.

Sed si aliquis, nesciens modum illius ecclesiae, simpliciter intendat obligare ad tantum ad quantum obligaret sacerdotem simplicem non curatum, non videtur quod isti satisfit nisi sibi reddatur tantum in ecclesia collegiata, scilicet propria missa, quantum teneretur reddere sacerdos non curatus; quia consuetudo specialis est isti et licite ignota, quia iste non tenetur scire consuetudines speciales ecclesiarum; non debet ergo esse praeiudicium isti; esset autem si propter illam sacerdos iste minus sibi teneretur quam alius sacerdos modo simili obligatus.

Si igitur vult sacerdos propter suam consuetudinem sibi noram alleviari exprimat eam illi ignoranti, et si consentiat quod secundum illam consuetudinem sibi satisfiat, bene quidem.

65. En cuanto a la alegación de la costumbre racional como satisfactoria [59], cabe responder: Aunque la celebración en una iglesia de los aniversarios de los difuntos sepultados en la parroquia pueda ser absolutamente una costumbre racional, y la celebración de una misa el mismo día por diversos muertos pueda ser también una costumbre racional, con todo, estas costumbres no pueden ser racionales cuando la justicia exige que se digan misas individuales por obligaciones individuales. E igual justicia se requiere de parte de la iglesia colegiada como de parte de un simple sacerdote, a no ser que la persona a la que el sacerdote se obliga quiera ceder su derecho, aceptando, al menos implícitamente, la costumbre de la iglesia, aceptación que sólo debe presumirse cuando la costumbre es conocida al donante.

66. A lo que se añade [60], es decir, que uno no está obligado a lo imposible o a lo inconveniente, respondo: Dos obligaciones —al menos en el caso— pueden oponerse en el sentido de que no pueden ser cumplidas justamente al mismo tiempo. Pero pueden cumplirse justamente por separado. Y lo que se dice del cumplimiento justo, dígase del cumplimiento honrado. Digo, pues, que si, por costumbre aprobada en esta iglesia, resulta inconveniente el celebrar varias misas por los muertos el mismo día, a nadie le es lícito adquirir obligaciones que imponen el deber de celebrar en justicia distintas misas. Por lo tanto, si está obligado ya a celebrar una misa en tal día, no adquiera nueva obligación de decir

65. Quod ergo ibi allegatur rationabilis consuetudo tanquam satisfaciens, [32] dici potest quod, quamquam absolute possit rationabiliter esse consuetum quod in hac ecclesia fiant anniversaria defunctorum sepultorum in hac parochia, absolute etiam possit esse rationabilis consuetudo quod in eodem die in ista ecclesia non dicatur missa pro mortuis nisi una, tamen in casu non possunt ista duo rationabiliter esse consueta: in isto casu scilicet quando iustitia requirit pro singulis obligationibus singulas missas dici; quia aeque requiritur iustitia in ecclesia collegiata sicut a simplici sacerdote, nisi ille cui sacerdos tenetur velit cedere iuri suo, saltem implicite acceptando pro se consuetudinem illius ecclesiae, quam non debet praesumi acceptare nisi sit sibi nota.

66. Et cum dicitur quod non tenetur ad impossibile vel ad inconveniens, respondeo: Duo possunt esse inter se repugnantia, saltem in casu, ita scilicet quod ambo non iuste fiant simul, et tamen utrumque eorum divisim posse iuste fieri; et sicut de iuste, ita de decenter fieri. Dico ergo quod, si ex consuetudine in hac ecclesia approbata factum est simpliciter inconveniens hic plures missas dici de mortuis eodem die, isti non licet se obligare aliquibus obligationibus ex quibus sequeretur secundum iustitiam debere plures dici. Si ergo iam obligatus est ad unam missam tali die, non obliget se nova obligatione ad aliam, quia illa nova obligatio

[59] Cf. *supra* n.61.
[60] Cf. *supra* n.62.

otra misa, pues la nueva obligación no se referiría a la misa ya debida, sino a otra, lo que es inconveniente en esta iglesia.

67. A la afirmación de que la celebración de los aniversarios en las iglesias propias es una costumbre racional[61], respondo: Una cosa puede ser razonable en sí y no armonizarse con otra cosa que puede ser absolutamente razonable en sí. Así sería absolutamente razonable el que se celebrara el aniversario en esta iglesia si pudiera armonizarse con sus costumbres el cumplimiento de la intención del procurante, es decir, si pudiera decirse misa propia por él. Pero, cuando no pueden armonizarse ambas cosas, como en el caso, es razonable que no se celebre el aniversario en esta iglesia. Y si el sacerdote quiere encargarse del aniversario y guardar al mismo tiempo la costumbre de su iglesia, procure que otro sacerdote celebre una misa propia por el segundo aniversario.

68. Parece que hay que decir otro tanto de las iglesias dotadas, cuyos ministros, por razón del reglamento de la iglesia o de las limosnas recibidas, están dotados u obligados especialmente a ciertas personas a un número determinado de misas, para las que bastan ellos, o a cierto número de sufragios. Pues no parece que tales sacerdotes puedan obligarse lícitamente a misas o sufragios por otros, a no ser que tengan la intención de procurar que otros sacerdotes, que no se hallan ya totalmente obligados, los satisfagan especialmente

69. *Conclusión.*—En cuanto al tercer punto de este artícu-

non esset ad istam iam debitam, ergo ad aliam, quod est inconveniens in hac ecclesia.

67. Et cum dicitur quod rationabilis consuetudo est quod anniversaria celebrentur in propriis ecclesiis, dico: Quod aliquid potest esse in se rationabile, et tamen cum alio non stat quod absolute posset esse rationabile in se. Sic absolute rationabile esset anniversarium hic fieri, si possit stare cum ordinatione istius ecclesiae, quod ita fieret sicut ipse intendit qui procurat, sic videlicet quod habeat propriam missam; sed quando non potest, sicut in casu posito, ibi rationabile est anniversarium non in ista ecclesia celebrari; vel si omnino sacerdos iste velit istud anniversarium recipere, et tamen consuetudinem suae ecclesiae servare, procuret missam propriam pro isto dici ab alio sacerdote.

68. Et consimiliter videtur esse dicendum de ecclesiis dotatis, quarum ministri ratione ordinationis ecclesiae vel eleemosynarum receptarum iam sunt dotati, vel certis personis obligati specialiter ad tantum numerum missarum pro quanto ipsi sufficiunt, vel ad certum numerum suffragiorum; non enim videtur quod tales se licite possunt obligare ad missas vel ad talia suffragia aliis solvenda, nisi intendant procurare talia specialiter solvi per alios qui non sunt iam totaliter obligati.

[33] 69. *Conclusio.*—De tertio in isto articulo, potest dici quod, in

[61] Cf. *supra* n.61.

lo [62], cabe decir que, en el caso propuesto, no se satisface absolutamente a la Iglesia, pues, cuando las obligaciones completas o las que se hacen *in solidum* son distintas respecto de la misma acción específica, se refieren a actos diversos, como aparece claro en *ff.* [63]. La cosa cambia cuando la obligación versa sobre la misma acción numérica, como cuando estoy obligado por diversos preceptos a ayunar este viernes: por precepto de la Iglesia —es viernes de las cuatro témporas—, porque es vigilia con ayuno de apóstol y por mi regla. A estas obligaciones satisfago con un acto de ayunar, porque se refieren al mismo acto numérico. Pero, cuando estoy obligado a la misma acción específica, no satisfago con un acto. La razón es clara, no hay obligación de cumplir lo imposible: por muchas que sean las obligaciones a un acto, sólo puedo satisfacer a ellas cumpliendo tal acto. Luego no estoy obligado a otro.

Sin embargo, cuando hay muchas obligaciones al mismo acto específico, sólo se puede satisfacer a ellas por actos distintos. En el caso propuesto hay obligaciones completas distintas al mismo acto específico, es decir, a decir misa. Luego, si uno no celebra misas distintas, no satisface simplemente a tales obligaciones.

70. Confirmación: Aquellos a quienes uno se obliga tenían incentivos distintos para obligarlo. Por lo tanto, parece que se obliga a actos distintos, correspondientes a los diversos incentivos.

casu proposito, absolute non satisfit Ecclesiae, quia obligatio completa, sive quae fit in solidum, quando est alia et alia ad idem in specie ipsa est ad aliud et aliud, sicut patet *ff.* Secus est quando est ad idem in numero, ut quando pluribus obligationibus obligor hac sexta feria ieiunare, puta ex praecepto Ecclesiae, quia est sexta feria quatuor temporum, et iterum quia est vigilia Apostoli ieiunanda et iterum ex regula mea; istis obligationibus, quia sunt ad idem numero, satisfacio uno actu ieiunandi. Secus autem est si ad idem in specie; et ratio videtur quia obligatio non est ad impossibile solvi; quotcumque autem sunt obligationes ad hoc, nulli potest satisfieri nisi solvendo hoc, non ergo tenetur ad aliud.

Sed quando sunt plures obligationes ad idem in specie, potest satisfieri eis solvendo aliud et aliud. Nunc autem, in casu proposito, est alia et alia obligatio completa et ad idem in specie, scilicet ad dicendum missam; ergo simpliciter non satisfacit, nisi reddat distincta.

70. Confirmatur: Quia ad aliam obligationem, erat aliud et aliud ex parte eius cui fit obligatio, alliciens et inducens obligantem, et ita videtur quod debeat esse obligatio ad aliud et aliud correspondens alteri inductivo.

[62] Cf. ibid.

[63] Cf. *supra* nota 50.

RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

71. Respuesta al argumento principal [64]:

Aparece clara de lo dicho en el segundo artículo [65]. La virtud del sacrificio no se adecua al valor de lo contenido en el sacrificio, sino que corresponde a cierto mérito en la Iglesia. No se adecua tampoco al mérito de la pasión de Cristo, como se dijo [66], sino que se acerca más a él cuanto más especialmente representa la pasión y, por su virtud, aplaca a Dios e impetra más especialmente el bien correspondiente al mérito común.

AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

[34] 71. Ad argumentum principale:

Patet ex dictis in secundo articulo, quia virtus sacrificii non adaequatur valori eius qui continetur in sacrificio, sed correspondet alicui merito in Ecclesia; non etiam adaequatur merito passionis Christi, sicut dictum est inferius, sed pro tanto ad illud plus accedit pro quanto illam passionem specialius repraesentat, et ita virtute illius specialius Deum placat et bonum impetrat quantum ad meritum commune.

[64] Cf. *supra* n.2.
[65] Cf. *supra* n.45.
[66] Cf. *supra* n.47-48.

CUESTION XXI

Si el que admite la eternidad del mundo puede defender que alguien sea universalmente afortunado

Resumen.—En esta cuestión, Escoto usa el opúsculo *De bona fortuna,* que en aquel tiempo se atribuía a Aristóteles. No es obra de Aristóteles, aunque está constituida por extractos de sus obras, *La gran moral* y *La ética eudemiana.* Escoto dejó esta cuestión inconclusa. Se propuso desarrollar tres puntos: Primero, la posición de quienes defienden que alguien es afortunado con buena fortuna; segundo, la posición de los que admiten la eternidad del mundo para, tercero, poner de manifiesto si hay o no repugnancia entre estas dos posiciones. Sólo desarrolló el primer artículo hasta las palabras *tertium membrum* (cf. infra n.16). Todo lo que sigue es adición basada en otras obras de Escoto.

La cuestión, tal como aparece en las ediciones de Wadding y de Vivès, incluyendo la adición, prueba en primer lugar que se da la fortuna en sentido genérico, prescindiendo de si es buena o mala. Es la causa *per accidens* de los efectos que acontecen a veces por la acción del agente con propósito. La fortuna no se distingue de la voluntad y del entendimiento, sino que la voluntad, que es causa *per se* de lo intentado, es fortuna respecto de lo no intentado. Todo efecto fortuito tiene causa *per se,* es decir, la primera causa. Además de la fortuna en general, se da la buena fortuna. Es obvio que al que actúa con propósito le sucede algo bueno, independientemente de su intención. La buena fortuna se divide doblemente: Primero, en fortuna que consiste en los efectos que se hallan en nuestro poder; es decir, que dependen de nuestros actos, como, por ejemplo, el hallazgo no intentado de un tesoro; y en fortuna que no depende de nosotros, como, por ejemplo, el nacer rico o noble; segundo, en fortuna que consiste en la adquisición de un bien y en la que consiste en la evitación de un mal.

Según Aristóteles, nadie debe decirse afortunado —con buena fortuna— por solo un hecho ni porque siempre le acontece algo bueno fortuitamente.

Después se discute el problema de la causa de la fortuna según los teólogos y Aristóteles; se establece que no hay contradicción entre el opúsculo *De bona fortuna* y la *Física* de Aristóteles. Y se concluye que alguien podría ser afortunado incluso en la hipótesis de que el mundo fuera *ab aeterno.*

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—Por último, se inquiere si el que admite la eternidad del mundo puede sostener que alguien es universalmente afortunado.

Se arguye que sí:

El que admite la eternidad del mundo no niega el movimiento, sino que lo pone, y, por consiguiente, no niega la naturaleza, que es el principio del movimiento. Ahora bien, la buena fortuna, según el Filósofo, en el libro *De bona fortuna*[1], es la naturaleza irracional, etc.

2. Se arguye en contra:

El que admite la eternidad del mundo niega que Dios pueda influir inmediatamente en nuestras almas. Como se dice en la *Física*[2], es imposible que el principio eterno, es decir, Dios, pueda influir en los seres inferiores sino mediante el cielo; y mediante el cielo no puede ejercerse influencia en nuestra alma. Luego, según tal posición, Dios no puede ejercer ninguna influencia. Pero el que admite la buena fortuna debe admitir que Dios influye inmediatamente en nuestras almas; como se dice hacia el fin del

QUAESTIO XXI

Utrum ponens mundi aeternitatem possit sustinere aliquem esse universaliter bene fortunatum

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Ultimo quaeritur utrum ponens mundi aeternitatem possit sustinere aliquem esse universaliter bene fortunatum.

Arguitur quod sic:

Quia ponens mundi aeternitatem non negat motum, sed ponit, et per consequens non negat naturam, quae est principium motus; bona autem fortuna secundum Philosophum, in libro *De bona fortuna,* est sine ratione natura etc.

2. Contra:

Ponens mundi aeternitatem negat Deum posse aliquid immediate influere in animas nostras, sicut habetur VIII *Physicorum* quod impossibile est principium aeternum, scilicet Deum, aliquid agere in inferiora, nisi mediante caelo et mediante illo non potest fieri influentia in animam nostram; ergo nullam influentiam potest Deus causare secundum illam positionem. Sed ponens bonam fortunam habet ponere Deum immediate in animas nostras influere, ut habetur in illo libello versus finem: "Bene

[1] Este opúsculo no es obra auténtica de Aristóteles. Es un "extracto de la *Gran moral* y la *Etica eudemiana*. Cf. S. D. WINGATE, *The medieval latin versions of the aristotelian scientific Corpus, with special reference to the biological works* (London 1931) p.93-94. Para las citas nos servimos de la edición ARISTOT., *Parva naturalia cum S. Thomae Aquinatis expositione* (Paduae, per Hieronimum de Durantis, 1493) con una numeración provisional de textos.

[2] ARISTOT., *Physic.* VIII c.6 (259b32-260a19).

citado libro [3]: "Los afortunados no necesitan consejo; pues tienen un principio mejor que el entendimiento"; y poco después añade: "El principio de la razón no es la razón, sino algo mejor. Pero ¿qué puede ser mejor que la ciencia y el entendimiento sino Dios? Pues la virtud es el órgano del entendimiento." Quiere decir que los afortunados son movidos inmediatamente por Dios.

3. *Respuesta a la cuestión.*—Esta cuestión, como aparece claro por el argumento en contra [4], no inquiere sobre cualquier modo de admitir la eternidad, sino sobre el modo "preciso" en que la pone el Filósofo. Es decir, la cuestión investiga si el que alguien sea afortunado puede reconciliarse con los principios del Filósofo que ponen la eternidad del mundo. Ahora bien, para ver la composibilidad o repugnancia de dos posiciones hay que conocerlas antes. Por lo tanto, es necesario examinar, en primer lugar, la posición que admite que alguien es afortunado, especialmente la que se cita en el libro *De bona fortuna* atribuido a Aristóteles; en segundo lugar, la posición que admite la eternidad del mundo, que se encuentra en la *Física* [5] y en muchos otros lugares; y, en tercer lugar, si hay repugnancia entre estas dos posiciones.

fortunatis non expedit consiliari; habent enim principium tale quod est melius intellectu". Et parum post: "Rationis autem principium non ratio, sed aliquid melius; quid ergo erit melius scientia et intellectu, nisi Deus? Virtus enim intellectus est organum". Vult ibi expresse quod isti immediate moventur a Deo.

[2] 3. *Ad quaestionem.*—Quaestio ista, ut patet per argumentum ad oppositum, non quaerit de quocumque modo ponendi aeternitatem, sed praecise de modo ponendi Philosophi, an scilicet cum illis principiis Philosophi, propter quae ponit mundum esse aeternum, possit stare aliquem esse bene fortunatum. Non potest autem aliquarum positionum composibilitas videri vel repugnantia, nisi utraque positio videatur. Hic ergo, primo, videndum est de positione ponentis aliquem esse bene fortunatum, et specialiter illa quae tangitur in libro *De bona fortuna*, quae dicitur fuisse Aristotelis; et, secundo, videndum est de positione huius mundi aeternitatis, quae habetur ex VIII *Physicorum* et multis aliis locis; tertio, patebit si est inter istas positiones repugnantia.

[3] PS.-ARISTOT., *De bona fort.* text.49.

[4] Cf. *supra* n.2.

[5] ARISTOT., *Physic.* VIII c.1 (251a20-252b7).

ARTICULO 1

Posición que admite que alguien es afortunado, tal como se expone en el libro 'De bona fortuna'

4. *Dos puntos.*—En cuanto al primer problema, la sentencia del Filósofo sobre la buena fortuna puede resumirse suficientemente en dos puntos: El primero inquiere si hay buena fortuna y en qué consiste; el segundo investiga su causa.

1. Si hay buena fortuna y en qué consiste

5. *El punto primero incluye tres problemas.*—El primer punto incluye tres problemas, a saber: 1) si existe la fortuna; 2) si existe la buena fortuna; 3) si alguien es afortunado con buena fortuna.

6. *Primer problema.*—En cuanto al primer problema, la verdad completa puede exponerse sucintamente en tres conclusiones.

La primera conclusión es afirmativa y conforme a la opinión común. Aristóteles filosofó en general teniendo en cuenta la opinión común; supone siempre lo comúnmente concedido[6]. Ello aparece claro, por ejemplo, cuando dice que el lugar es inmóvil según la concepción común, aunque sería difícil probarlo por razón; y cuando afirma que el tiempo es idéntico en número en todas partes, como se le concibe comúnmente, aunque la razón ve

ARTICULUS I

De positione ponentis aliquem esse bene fortunatum et specialiter illa quae tangitur in libro "De bona fortuna"

[3] 4. *Duo videnda.*—Quantum ad primum, sufficienter potest sententia Philosophi de bona fortuna ad duo reduci: primo, an sit et quomodo sit; secundo, propter quid sive propter quam causam sit.

1. An sit bona fortuna et quomodo sit

5. *Tres quaestiones.*—Primum istorum requirit tria, scilicet: an sit fortuna; secundo, an bona fortuna; tertio, an aliquis sit bene fortunatus.

6. *Prima quaestio.*—De primo, habetur succincte veritas in tribus conclusionibus:

Prima est affirmativa et communi conceptui plurium consona; et talem philosophandi modum habuit communiter Aristoteles, quia supponit semper communiter concessa; sicut patet, ponens locum esse immobilem sicut communiter omnes concipiunt, licet inquirendo per rationem videatur difficile, et ponendo tempus esse idem numero ubique, quod etiam omnes communiter concipiunt, licet per rationem aliqua circa hoc

[6] Aristot., *Physic.* IV c.4 (212a27-30).

dificultades en ello, y podrían citarse otros muchos puntos en los que Aristóteles acepta lo comúnmente admitido. De modo análogo pudo aceptar, como opinión común, que hay efectos que derivan de la fortuna. Pues es manifiesto que al que actúa con una finalidad le acontecen efectos independientes de su intención, que se dicen fortuitos. Y la causa de tales efectos es la fortuna. En cuanto a su causa, Aristóteles dice en la *Física*[7] que los efectos que acontecen en menor parte, fuera de intención, por la acción del agente que actúa con propósito sólo tienen causa *per accidens*.

7. La segunda conclusión es que la fortuna no es una causa *per se* distinta de la naturaleza y del entendimiento, o de la intención. La misma voluntad que respecto del efecto intentado es causa *per se* se dice fortuna respecto del efecto no intentado. Lo intentado procede de un propósito y, por lo mismo, es causado voluntariamente; lo no intentado acontece fuera de intención y, por lo mismo, es causado fortuitamente. Por lo tanto, es falsa la posición de los paganos que se imaginan que la fortuna es una diosa de la que proceden, como de causa *per se*, los efectos fortuitos. Acaso por esta mala concepción de los paganos Agustín se reprende a sí mismo en las *Retractaciones*[8]: "No me place el haber llamado tantas veces fortuna", etc. Los católicos, en cambio, deben más bien atribuir tales efectos a la Providencia divina, al menos generalmente.

8. La tercera conclusión es que la fortuna no es la causa

difficultas occurrat, et ita in multis quae accipit Aristoteles tanquam communiter concessa; hoc modo poterat accipere tanquam communiter concessum quod aliquid evenit a fortuna. Manifestum est enim quod agenti a proposito aliquid evenit praeter intentionem, et illud dicitur fortuitum sive effectus fortuitus eius; igitur ut sic evenientis fortuna est causa; qualis autem causa sit patet ex II *Physicorum*, ubi Philosophus declarat quod est causa per accidens eorum quae eveniunt in minori parte actione agentis a proposito.

7. Secunda conclusio: Quod fortuna non est aliqua causa per se distincta a natura et intellectu sive proposito; imo eadem voluntas, quae respectu effectus intenti est per se causa, respectu effectus non intenti dicitur esse fortuna; intentum quidem evenit a proposito, et ideo causatur voluntarie; non intentum evenit praeter propositum, et ideo causatur fortuite. Falsa est ergo positio paganorum imaginantium fortunam esse quandam deam cui tanquam causae per se attribuunt effectus quos videmus fortuite evenire; et forte propter istum intellectum malum paganorum reprehendit Augustinus seipsum I *Retractationum* cap.1: "Non mihi, inquit, placet totiens appellasse fortunam" etc. Catholici autem potius debent talia attribuere providentiae divinae, saltem generaliter.

[4] 8. Tertia conclusio est: Quod fortuna non est causa totalis, hoc

[7] Ibid., II c.5 (197a35-b25).
[8] AUGUST., *Retract.* I c.1 n.2: PL 32,585.

total, es decir, que no acontece por fortuna nada que no provenga por alguna causa que intenta *per se*, según las palabras de Platón en el *Timeo* [9]: "Nada hay a cuyo nacimiento no precediera una causa legítima." San Agustín dice a su vez [10]: "Cicerón concede que nada es hecho si no precede la causa eficiente." Esto lo concedió Cicerón racionalmente; lo que no es *a se* sólo puede proceder de la causa eficiente; se requiere una causa *per se* o intentante; pues, bajo la intención de la causa más universal, caen muchos efectos, y bajo la intención de la primera causa, caen todos los efectos. Cuando la causa próxima *per se* o intentante de un efecto no aparece, el efecto se dice fortuito o casual. En este sentido han de entenderse las palabras de Agustín [11]: "Acaso no llamamos azar en las cosas sino aquello cuya razón nos es secreta." Esta opinión la cita el Filósofo en el opúsculo citado [12]: "Aunque no haya nada que pueda decirse que es dirigido por la fortuna, sin embargo, cuando no vemos otra causa existente, decimos que la causa es la fortuna."

9. *Segundo problema.*—A la segunda cuestión del primer punto de este artículo [13], es decir, a la cuestión de si hay buena fortuna, se responde con una conclusión y doble distinción.

10. La conclusión al parecer aceptada comúnmente es ésta: 'La buena fortuna existe'. Es manifiesto que a algún agente que actúa con un fin adviene algún bien no intentado. Por lo tanto,

est, quod nihil sic evenit a fortuna quin eveniat ab aliqua causa per se intendente, iuxta illud Platonis in *Timaeo*: "Nihil est, cuius ortum non praeccessit legitima causa". Et V *De civitate Dei*, cap.9 dicit Augustinus: "Cicero concedit nihil fieri si causa efficiens non praecedat". Et hoc rationabiliter concessit, quia quod non est a se non potest habere esse nisi a causa efficiente, et ibi requiritur aliqua causa per se sive intendens, quia sub intentione causae universalioris cadunt plures effectus, et ita sub intentione causae primae cadunt omnes. Sed quando alicuius effectus non apparet causa proxima per se sive intendens, tunc ille dicitur effectus fortuitus vel casualis; et sic est intelligendum illud Augustini *De academicis quaestionibus* in principio, ubi dicit: "Fortasse nihil aliud in rebus casum vocamus, nisi cuius ratio secreta est". Et hanc opinionem tangit Philosophus in isto libello cap.2: "Si autem, inquit, a fortuna nihil dicendum est geri, sed nos alia exsistente causa propter non videre (hoc est, quia non videmus eam) fortunam dicimus esse causam".

[5] 9. *Secunda quaestio.*—Secundo, in ista particula quod est de bona fortuna, explicatur in una conclusione et duplici distinctione.

10. Conclusio, quae etiam videtur communiter concessa, haec est: Bonam fortunam esse; manifestum enim est quod agenti alicui a propo-

[9] PLATO, *Timaeus* 28a, en *Platonis Opera ex recensione C. E. CH. Schneideri graece et latine*, ed. A. Firmin Didot (Parisiis 1846) p.204.
[10] AUGUST., *De civ. Dei* V c.9 n.4: PL 41,151.
[11] AUGUST., *Contra Academ.* I c.1 n.1: PL 32,905; *Retract.* I c.1 n.2: PL 32,585.
[12] PS.-ARISTOT., *De bona fort.* text.29.
[13] Cf. *supra* n.5.

como por buena fortuna se entiende un buen efecto fortuito o, más propiamente, aunque menos usualmente, la causa de tal efecto, y estas dos cosas, la causa y el efecto, no pueden menos de darse mutuamente, síguese que la buena fortuna existe. Esta distinción como de la voz en diversas significaciones, es decir, la distinción de la buena fortuna en cuanto se toma por la causa o por el efecto, la toca el Filósofo [14]: "Frecuentemente decimos que ella, la fortuna, es la causa. Pero la causa es ajena al nombre, pues la causa y aquello de que es causa son cosas distintas."

11. Doble distinción. Ulteriormente, el Filósofo [15] distingue la buena fortuna doblemente por razón de sus efectos.

La primera distinción es ésta: La buena fortuna se da en los efectos que no existen en nosotros, es decir, de los que no somos dueños. Da este ejemplo: Llamamos afortunado al noble y a aquel en el que se dan perfecciones de las que no es señor. De otro modo, la buena fortuna consiste en bienes que existen en nosotros, de los que somos dueños. Si a alguien acontece en su operación algo bueno, independientemente de su conocimiento, lo llamamos afortunado, pues el que posee, no por razón, el ímpetu al bien y lo consigue se dice afortunado. O, más llanamente, se dice que tiene buena fortuna el que intenta una cosa y, al tratar de conseguirla, logra otra no intentada, pero buena.

Esta distinción de la buena fortuna por los efectos es, parece, distinción en lo que es propiamente buena fortuna y en lo que es comúnmente o menos propiamente tal. Propiamente, la buena

sito evenit praeter intentionem aliquod bonum; et ita cum bona fortuna dicatur bonus effectus fortuitus vel, magis proprie licet minus usitate, causa talis effectus, et illa duo sine se invicem esse non possint, sequitur quod bona fortuna sit. Hanc divisionem, quasi vocis in significationes, puta bonae fortunae ut accipitur pro causa vel effectu, tangit Philosophus cap.1: "Causam frequenter dicimus ipsam esse; causa autem alienum a nomine; causa enim et cuius est causa aliud est". Haec ibi.

11. Ulterius autem bonam fortunam distinguit Philosophus dupliciter, penes ea in quibus est, hoc est, penes effectus bonae fortunae.

Et est prima distinctio ista: Fortuna bona est in his quae non in nobis exsistunt, hoc est, quorum non sumus domini; sicut exemplificat, nobilem bene fortunatum dicimus, et totaliter cui talia exsistunt quorum ipse non dominus est. Alio modo bona fortuna est in his quae sunt in nobis; etenim cui praeter cognitionem suam acciderit aliquod bonum operari, bene fortunatum dicimus; sine ratione enim habens impetum ad bonum, et hoc adipiscens, dicitur bene fortunatus; vel planius, intendens unum et in exequendo adipiscens aliud non intentum et tamen bonum, dicitur in hoc habere bonam fortunam.

Ista distinctio bonae fortunae penes effectus videtur esse in illud quod est proprie tale, et in illud quod est communiter vel minus proprie tale;

[14] PS.-ARISTOT., *De bona fort.* text.14.

[15] Ibid., text.8.9.

fortuna, como la fortuna absolutamente, parece consistir en los efectos que se hallan en nuestro poder. Esto debe entenderse en el sentido de que, aunque lo fortuito no esté *per se* o primeramente en el poder de la voluntad, porque no procede de su intención, está, sin embargo, en su poder *per accidens* o cuasi secundariamente, como unido *per se* a lo intentado. Como consta de la *Física* [16], los efectos que no se hallan en nuestro poder ni de una manera ni de otra, y que nos suceden independientemente de nuestra actividad intencional, no se dicen propiamente fortuna, sino azar.

12. La segunda distinción de la fortuna es según los efectos *per se* y *per accidens*. El efecto *per se* es recibir un bien, el efecto *per accidens* es no recibir o evitar un mal. El opúsculo citado toca muchas veces esta distinción.

13. *Tercer problema*.—La tercera cuestión de este primer punto del artículo primero [17], es decir, si se da algún afortunado, se aclara con una división en tres miembros.

14. El primer miembro es: Nadie se dice afortunado porque fortuitamente le aconteció una vez algo bueno

15. El segundo miembro es: Nadie se dice afortunado "precisamente" porque siempre le acontece algún bien fortuitamente, sea que lo entendamos en el sentido de que algún bien fortuito va anejo con todo propósito suyo, o en el sentido de que a todo propósito suyo va anejo algo fortuito, y este algo es bueno. Pues

nam proprie bona fortuna videtur esse illorum quae sunt in potestate nostra sicut et absolute fortuna; et hoc sic intelligendo quod, licet fortuitum non sit per se sive primo in potestate voluntatis, quia non evenit ex intentione eius, tamen est in potestate eius per accidens et quasi secundario, ut annexum per se intento; respectu autem illorum quae nec sic nec sic sunt in nostra potestate, et per consequens accidunt nobis non inquantum agentibus a proposito, non est proprie fortuna, sed casus, sicut patet II *Physicorum*.

12. Alia est distinctio bonae fortunae secundum effectus, scilicet per se et per accidens; effectus per se est bonum sumere; effectus per accidens est malum non sumere; et haec distinctio saepe tangitur in illo libro.

[6] 13. *Tertia quaestio*.—Tertium in hac particula, scilicet de bene fortunato, stat in quadam divisione trimembri.

14. Primum membrum: Nullus dicitur bene fortunatus eo quod semel sibi bene accidit fortuite.

15. Secundum membrum: Nullus dicitur bene fortunatus ex hoc praecise quod sibi semper fortuite bene accidit; quia sive intelligatur sic quod cum omni proposito suo annexum est aliquod bonum fortuitum, sive sic quod cuicumque proposito suo annexum est aliquod fortuitum, ipsum est bonum. Neutrum enim istorum semper accidit sine miraculo speciali;

[16] ARISTOT., *Physic.* II c.6 (197b1-15).

[17] Cf. *supra* n.5.

ninguna de estas dos cosas sucede siempre sin milagro especial, sea que lo entendamos universal y absolutamente de todo acto, sea que lo entendamos, por ejemplo, de un acto militar o financiero; y sea que se trate de un buen evento similar, como la victoria o el lucro, o de un evento disimilar, casualmente anejo al acto. El Filósofo no diría que alguien es afortunado de ninguno de estos modos, y ninguna razón probable lo persuade tampoco.

16. El tercer miembro es [18]:

Alguien se dice afortunado porque casi siempre le acontece algo bueno fortuitamente. Por eso dice Aristóteles [19]: "Una golondrina no hace la primavera". Parejamente, un acto o un evento que es efecto de la fortuna no hace al hombre afortunado. Es necesario que tal efecto le acontezca generalmente. De ahí que Aristóteles diga en el libro *De bona fortuna* [20]: "Siendo ignorantes, dirigen muchas cosas, y, por eso, cuando ejecutan acciones intentadas *per se* a las que independientemente de sus intenciones advienen generalmente bienes, se dicen afortunados, como es claro del lenguaje común". Por esta razón dice en la *Rhetorica* [21]: "Vemos elegidos afortunados por buenas fortunas".

17. Pero, ¿hay alguien universalmente afortunado? Que alguien sea universalmente afortunado puede entenderse de dos maneras: De un modo, en el sentido de que a algo intentado *per se* por él va siempre anejo un bien *per accidens*, como en el arte de plantar o de sanar, etc. De otro modo, en el sentido de que, si alguna vez le va anejo algo fortuito, es un bien. Creo

et hoc non solum intelligendo universaliter absolute, verum etiam in tali actu puta militari vel negotiativo, et hoc sive de bono eventu simili, puta victoria vel lucro, sive dissimili, puta hoc vel illo annexo casualiter; nullo quidem istorum modorum diceret Philosophus aliquem esse bene fortunatum, sicut nec ratio probabilis persuadet.

16. Tertium membrum:

Quod aliquis dicitur bene fortunatus, quia sibi ut in pluribus bene fortunate accidit. Unde secundum Aristotelem I *Ethicorum*: "Una hirundo non facit ver"; sic unus actus et similiter unus eventus effectus fortuiti non facit hominem dici bene fortunatum, sed quando accidit ei ut in pluribus. Unde dicit Aristotelis in lib. *De bona fortuna*: "Insipientes exsistentes dirigunt multa, et ideo quando habent actiones per se intentas, ad quas praeter eorum intentiones evenerunt ut in pluribus bona, dicuntur bene fortunati, et hoc patet ex communi sermone". Unde I *Rhetoricae*: "Videmus propter bonas fortunatas bene fortunatos electos".

[7] 17. Sed, estne aliquis universaliter bene fortunatus? Hoc potest dupliciter intelligi: Uno modo, ut cuilibet intento ab eo per se sit semper annexum aliquid bonum per accidens, ut in arte plantandi et sanandi etc. Alio modo, sic ut si talis quod, quandocumque est annexum sibi aliquid fortuitum, illud

[18] En el cód. de Munich lat. 8717, la cuestión XXI termina en el folio 85vb con estas palabras: "aliquem esse bene fortunatum sicut nec ratio probabilis persuadet. Tertium membrum". Después se lee: "Finis. Quodlibet repertum in suis quaternis. Quod sequitur est de Reportatione." Por ese motivo, lo que sigue del texto lo presentamos con un tipo de letra menor.

[19] ARISTOT., *Ethica ad Nic.* I c.6 (1098a19-20).

[20] PS.-ARISTOT., *De bona fort.* text.19.

[21] ARISTOT. *Rhetor.* II (1391a32-1391b4).

que de ninguno de estos dos modos se dice alguien universalmente afortunado sin milagro especial. No puede darse nadie a quien en su acción, concurriendo otras causas contingentes, no acontezca algo malo *per accidens*, pues no se halla en su poder el concurso de las otras causas, es decir, el que, cavando, tropiece con una rama o con una serpiente, a no ser que Dios disponga por milagro tal concurso especial de las causas para dicho efecto. Sin embargo, alguien puede ser afortunado *ut in pluribus*; a veces respecto de bienes similares unidos a propósitos similares, como cuando la victoria va unida a la voluntad de pelear; a veces respecto de bienes disímiles, unidos a propósitos disímiles, y, a veces, por el contrario, respecto de bienes disímiles, unidos a propósitos similares. En este sentido es posible, como lo muestra la experiencia, que alguien sea afortunado *ut in pluribus*.

18. *Qué es fortuna.*—Pero, ¿en qué consiste la buena fortuna? [22]. Aristóteles dice en la *Rhetorica* [23] que consiste en dos cosas, a saber: en lograr el bien más allá de lo intentado y en evitar el mal, por ejemplo, el caer en manos de ladrones.

19. Otra distinción de la buena fortuna según Aristóteles en el librito *De bona fortuna* [24]: De un modo, la buena fortuna se refiere a las cosas que están en nosotros, en nuestro poder, como cuando uno intenta *per se* una cosa y le acontece otra. De otro modo, la buena fortuna se refiere a las cosas que no se hallan en nuestro poder, como el que uno sea noble y bello, nazca rico, etc. Y esta distinción es en fortuna propiamente dicha y en fortuna menos propiamente dicha, que más bien debería llamarse azar; pues, no hallándose tales cosas o eventos en el poder del agente que actúa con una intención, no son de él.

sit bonum. Et credo quod neutro modo aliquis dicitur universaliter bene fortunatus sine miraculo speciali; quia nullus potest esse quin in actione sua aliis causis contingentibus concurrentibus possit aliquid malum per accidens concurrere, quia in potestate sua non est concursus aliarum causarum, scilicet ut fodiens fodiat ad bufonem vel ad serpentem, nisi Deus faceret ex miraculo concursum causarum specialem ad hoc; sed ut in pluribus potest aliquis esse bene fortunatus, et hoc aliquando quantum ad bona similia coniuncta similibus propositis, ut quando evenit victoria coniuncta voluntati bellandi: aliquando quantum ad dissimilia bona dissimilibus propositis; aliquando e converso, quantum ad bona dissimilia similibus propositis; et sic est possibile aliquem ut in pluribus esse bene fortunatum, ut patet per experientiam.

18. *Quomodo sit bona fortuna.*—Sed in quibus consistit bona fortuna? Aristoteles dicit I *Rhetoricae* suae, quod in duobus, scilicet in assequendo bonum praeter intentum, et fugiendo malum, ut si quis non incidit in latrones.

19. Alio modo distinguitur bona fortuna, secundum Aristotelem in lib. *De bona fortuna*, quod scilicet bona fortuna dicitur respectu eorum quae in nobis sunt, ut quando aliquis intendit unum per se, et aliud evenit; alio modo, respectu eorum quae non sunt in nostra potestate, ut quod aliquis sit nobilis et pulcher, dives nascatur etc. Et ista distinctio fortunae est in fortunam proprie dictam et minus proprie dictam, quae magis dicitur casus, quia non est ab agente a proposito, quia non est talis eventus in potestate nostra.

[22] Este y el siguiente párrafo son repetición de lo dicho anteriormente. No es nada extraño, teniendo en cuenta que, a partir del n.16, el texto no fue redactado por Escoto, sino por algún discípulo o amanuense.

[23] ARISTOT., *Rhetor.* I c.5 (1362a1-14).

[24] PS.-ARISTOT., *De bona fort.* text.10.

2. Causa de la fortuna

20. En cuanto al segundo punto principal del primer artículo[25], ¿cuál es la causa de que uno sea afortunado, con buena fortuna propiamente dicha[26]? No encuentro en el hombre nada por lo que deba decirse afortunado con tal fortuna. Ello le acontece por el concurso de causas extrínsecas, que puede proceder de Dios, quien, según los teólogos, aunque no según Aristóteles, lo dispondría así. Si se encuentra oro en este lugar y alguien que cava lo encuentra, tal hallazgo se debe al concurso de causas extrínsecas; no hay otra causa, a no ser que lo sea la mejor disposición de tal individuo para ser movido a un lugar más bien que a otro.

21. *El ímpetu.*—Pero, ¿por qué sigue un bien a su proyecto y no al de otro? Aristóteles, en el opúsculo *De bona fortuna*[27], inquiere sobre la causa intrínseca de ello, y concluye que es el ímpetu.

22. Si objetas: Tú buscas causa donde no la hay; el efecto fortuito no tiene causa, hay que contestar: Aristóteles supo que, como lo que sucede *in pluribus* tiene causa uniforme *ut in pluribus*, así lo que sucede en menos casos y diformemente debe reducirse a la causa que actúa uniformemente y *per se*. Ahora bien, la causa intrínseca y próxima del suceso fortuito es, según Aristóteles en el citado opúsculo, el ímpetu. Dice él[28]: "Es, pues, buena fortuna la naturaleza sin razón; y el afortunado es el que sin razón posee ímpetu para lo bueno y lo consigue; ello procede de la naturaleza, se da en el alma la naturaleza por la que,

2. Quae est causa essendi bene fortunatum

[8] 20. Sed quae est causa essendi bene fortunatum, quod est secundum principale in primo articulo principali, et hoc de bona fortuna impropric dicta, quae non est in potestate nostra? Non invenio aliquid intrensecum in homine propter quod debeat dici bene fortunatus isto modo sed hoc accidit sibi ex concursu causarum extrinsecarum, qui potest esse ex Deo disponente, secundum theologos, licet non secundum Aristotelem; sicut si aurum sit ibi et aliquis intendens fodere ipsum inveniat, hoc es ex concursu causarum extrinsecarum, et non est alia causa nisi ipse est magis dispositus ut causa universalis moveat ipsum ad hunc locum magis quam ad alium.

21. *Impetus.*—Sed tamen, quare ad propositum illius sequitur bonum, et non ad propositum alterius? Aristoteles, in libello *De bona fortuna*, inquirit causam intrinsecam, quam dixit esse impetum.

[9] 22. Sed si dicas: Tu quaeris causam ubi non est causa, effectus fortuitus non habet causam, dicendum quod notum fuit Aristoteli quod, sicut illud quod evenit in pluribus habet causam ut in pluribus uniformiter, ita quod evenit in paucioribus et difformiter habet reduci ad causam uniformiter agentem et per se. Causa autem intrinseca et proxima huius eventus fortuiti secundum Aristotelem in praedicto libello, est impetus, dicit enim sic: "Est ergo bona fortuna sine ratione natura, bene fortunatus enim est sine ratione habens impetum ad bona, et haec adipiscens; hoc autem est naturae, in

[25] Cf. *supra* n.4.

[26] El texto debe ser corregido. No trata de la fortuna impropiamente dicha, sino de la propiamente dicha, de la que de algún modo está en nuestro poder, según la definición antes dada.

[27] PS.-Aristot., *De bona fort.* text.48.

[28] PS.-Aristot., *De bona fort.* text.11-12.

mediante ímpetu, somos impelidos sin razón a lo que nos será halagüeño. Y si alguien pregunta al agente por qué actúa así, responderá: No lo sé, me place; similarmente se halla el que es movido a hacer ciertas cosas por Dios; pues, llevado por Dios, sin razón, posee ímpetu para operar algo".

23. Quiere decir que algunos tienen un querer al que sigue un bien más allá de su intención, por el ímpetu, sin razón; y que la causa de tal ímpetu es la naturaleza. La diversidad de los hombres la toma Aristóteles de la experiencia, pues no puede depender de la razón el que uno sea impelido y otro no; ello sucede sin la razón del que es impelido. Luego la causa es la naturaleza.

Pero esta diferencia o diversidad entre uno y otro no pone diferencia específica, sino individual, en su naturaleza. El que un agente extrínseco que actúa uniformemente mueva al bien a uno y no a otro, siendo ambos existentes de la misma especie, sólo puede deberse a algo intrínseco en uno que no se da en el otro. Por otra parte, tal elemento no puede ser la razón, como queda dicho; ni algo que sigue a la especie, pues, en tal hipótesis, inheriría uniformemente en todos. Luego es algo que pertenece al individuo.

No es la razón, pues, según Aristóteles [29], "donde el entendimiento y la razón es máximo, la fortuna es mínima. Pero donde la fortuna es máxima, el entendimiento es mínimo". Tampoco es la voluntad; el acto de la voluntad puede ser similar en ambos y, sin embargo, el uno consigue el efecto bueno y el otro no. Luego dicho elemento intrínseco es el ímpetu procedente de la naturaleza. Por eso uno se dice afortunado, bien nacido, porque hay en él una disposición por la que es impelido por un motor superior a una intención a la que siguen efectos buenos.

anima enim inest tale natura quo impetu ferimur sine ratione ad quae utique bene habebimus. Et si quis interroget ab operante quare sic facit: nescio, inquit, sed placet mihi; simile patiens his quae a Deo aguntur, etenim a Deo vecti sine ratione impetum habent ad operari aliquid."

23. Vult dicere quod aliqui habent velle ad quod sequitur bonum aliquod praeter intentum ex impetu et istum sine ratione, et causa huius impetus est natura. Et diversitatem hominum accipit Aristoteles per experientiam, quod enim iste impellatur et iste non, cum sine ratione eius qui impellitur hoc accidit, non potest esse ratio; ergo causa est natura.

Sed illa differentia vel diversitas non ponit differentiam specificam in natura, sed individualem; quod enim agens extrinsecum uniformiter agens moveat istum ad bonum et non alium eiusdem rationis exsistentes, non potest esse nisi propter aliquid intrinsecum in uno quod non est in alio. Hoc autem non potest esse ratio, ut dictum est, nec aliquid consequens speciem, quia illud uniformiter cuilibet inest; est ergo aliquid pertinens ad individuum.

Quod autem non sit ratio, patet quia "ubi plurimus intellectus et ratio, ibi minima fortuna; ubi autem plurima fortuna, ibi minimus intellectus", secundum Aristotelem; nec etiam voluntas, quia similis potest esse actus voluntatis in utroque, et tamen unus assequitur effectum fortuitum et alius non assequitur; ergo illud intrinsecum est impetus a natura proveniens; ideo dicit bene fortunatum, bene natum, quia in eo est dispositio qua a superiore motore impellitur ad propositum, secundum quod eveniunt sibi commoda.

[29] Ibid., text.5.

24. *El ímpetu es del cuerpo.*—Pero, ¿es tal disposición del alma o del cuerpo? Si Aristóteles entendió que las almas difieren según grados naturales de nobleza y perfección, habría que decir que el alma más noble poseería tal ímpetu, como el bruto más noble tiene poder estimativo e instinto natural más noble para lograr un bien mayor. Pero no creo que Aristóteles lo entendiera así, es decir, en el sentido de que el ímpetu se dé en alguien por la nobleza de su alma, pues dice [30]: "Donde es mínimo el entendimiento, es máxima la fortuna". Por eso dice que no es necesario aconsejar a tal individuo. Luego la fortuna no le conviene al entendimiento por su perfección, sino porque tiene un ímpetu más noble, como la nave mal dirigible navega frecuentemente mejor, no por ella misma, sino porque tiene un buen capitán. Por lo tanto, tal disposición se da en el cuerpo como consecuencia de una complexión determinada.

25. *Dudas.*—Se duda cómo la naturaleza es la causa de este ímpetu que impele a querer una acción a la que se sigue un bien, independiente de la intención del agente. ¿Lo es como la gravedad es la causa del descenso de un cuerpo? Si lo fuera de ese modo, lo fortuito no derivaría de la fortuna, se daría en la naturaleza una disposición que, aunque no suficientemente motiva, inclinaría a tal acción.

26. Además, si uno se dice afortunado porque tiene una disposición que le impele a querer algo a que sigue un bien sin razón ni consejo, todo derivaría de la fortuna. Pues, en los actos humanos, el aconsejante no es previamente aconsejado, ni el considerante considera previamente. De lo contrario, habría proceso al infinito. Luego en los primeros actos no hay impulso de la razón que obliga a poner tales actos. Luego se elicitan sin razón

24. *Impetus est corporis.*—Sed illa dispositio naturalis estne dispositio ex parte animae vel corporis? [10] Respondeo: Si Aristoteles intellexit quod animae differunt secundum gradus naturales in nobilitate et perfectione, tunc esset dicendum quod anima nobilior haberet talem impetum, sicut brutum nobilius habet nobiliorem aestimationem et nobiliorem instinctum naturalem ad assequendum commodum maius. Sed non credo Aristotelem sic intellexisse, scilicet quod iste impetus sequatur aliquem ex nobilitate animae, quia dicit "ubi minimus intellectus, ibi maxima fortuna". Unde dicit quod talem non expedit consiliari; non ergo hoc convenit intellectui ex sua perfectione, sed quia habet nobiliorem impellentem, sicut navis male regibilis melius frequenter navigat, sed non propter seipsam, sed quia habet bonum gubernatorem. In corporo ergo ista dispositio est consequens complexionem determinatam.

25. *Dubia.*—Sed est dubitatio: Qualiter natura est causa istius impulsus ad volendum aliquid ad quod sequatur commodum praeter intentionem operantis, sic sicut gravitas est causa descensus deorsum in gravi? Tunc enim fortuitum non esset a fortuna, quia in natura est aliqua dispositio inclinans ad hoc, licet non sufficienter motiva.

26. Item, probo quod omnia essent a fortuna, si ex hoc dicatur quis bene fortunatus quia habet dispositionem qua impellitur ad volendum aliquid ad quod sequatur commodum sine ratione et consilio; quia in actibus humanis consilians, nec prius consiliatur, nec considerans prius considerat, aliter esset processus in infinitum. In primis ergo actibus non habetur impulsus a ratione

[30] Ibid.

y por naturaleza, es decir, por fortuna. Luego todo derivaría de la fortuna.

27. Además, contra lo que dices, es decir, que uno posee ímpetu sin razón, se arguye: No hay buena fortuna sin acto de la voluntad; la fortuna es efecto contingente que sigue al efecto del que actúa con un propósito. Ahora bien, el acto de la voluntad es acerca del objeto mostrado por la razón. Luego tal ímpetu a querer no es sin razón.

28. Además, si es la naturaleza y no la razón la que impele a alguien a querer, no es fortuna, sino azar, lo que sucede; la diferencia entre la fortuna y el azar consiste en eso [31].

29. *Respuesta a estas dudas u objeciones.*—Respuesta a estas razones en contra [32].

La primera razón [33] dice que la primera intelección es fortuna. Y que, si a ella sigue algo bueno y conveniente, uno se dice afortunado por ella. Respondo: Según la exposición que un doctor [34] hace del citado opúsculo del Filósofo, la primera intelección o volición derivaría, al parecer, de Dios, quien mueve el entendimiento y la voluntad, no de la presencia del objeto. Añade dicho doctor que tal es la sentencia de Anselmo [35], quien dice: "El ángel no tuvo su primer acto de sí". Pero creo que tuvo de sí tanto su primer acto como el segundo, aunque la voluntad la recibió de Dios. Para el acto de querer sólo se requiere la voluntad y el entendimiento previo que muestra el objeto. Por esta razón aparece clara la solución de la objeción.

cogente ad eliciendum tales actus; ergo eliciuntur sine ratione et natura, et talis dicitur fortuna; ergo etc.

[13] 27. Item, tu dicis quod aliquis habet impetum sine ratione. Contra: Non est bona fortuna sine actu voluntatis, quia fortuna est effectus contingens consequens effectum agentis a proposito; nunc autem actus voluntatis est circa obiectum ostensum a ratione; ergo talis impulsus ad volendum non est sine ratione.

28. Item, si natura impellit aliquem ad volendum et non ratio, ergo non est fortuna quod evenit sed casus, quia haec est differentia inter fortunam et casum, II *Physicorum*.

29. *Solvuntur dubia.*—Respondeo:

Prima ratio vadit ad hoc quod prima intellectio sit fortuna, et si sequitur aliquid bonum et conveniens, diceretur quis per eam bene fortunatus. Respondeo, igitur, et dico quod, secundum quod unus doctor exponit Philosophum in praedicto libello, videtur velle quod prima intellectio sive volitio sit a Deo movente intellectum et voluntatem, non per ostensionem obiecti; et dicit praedictus doctor quod haec est sententia Anselmi, *De casu diaboli* c.12, qui dicit quod: "Angelus non habuit primum actum a se". Sed credo quod habuit primum actum a se, sicut secundum, licet voluntatem habuit a Deo; ad actum enim volendi non requiritur nisi voluntas et intellectus praevius ostendens obiectum; et per hoc patet solutio ad rationem suam.

[31] ARISTOT., *Physic.* II c.6 (197b1-15).
[32] Cf. *supra* n.25-28.
[33] Cf. *supra* n.26.
[34] HENRICUS GAND., *Quodl.* VI q.10 (f.227V-X).
[35] ANSELMUS, *De casu diaboli* c.12; PL 158,342-343.

30. Contra esto se arguye: Si el ángel tuvo el primer acto de querer de sí, o lo tuvo queriendo —y tendríamos un proceso infinito—, o no queriendo, lo que es inconveniente.

Respuesta: Por poseer el entendimiento que le mostró el objeto y por poseer la voluntad, antes en naturaleza, aunque simultáneamente en tiempo, tuvo el querer. Por lo tanto, hay que conceder tal conclusión en cuanto a que la primera intelección no deriva de la razón, sino, en algún modo, del azar. Pues el inteligente entiende sin haber entendido antes. La primera intelección no deriva de la razón que muestra el objeto; luego deriva en cierto modo del azar, según Agustín[36]: "No está en nuestro poder el que no seamos tocados por lo visto". Por lo tanto, ello es fortuito y casual[37].

31. Si arguyes: Si la primera intelección es fortuita, todas las consecuencias serán fortuitas, respondo: No se sigue. Después de la primera intelección y volición puede uno razonar sobre lo que debe hacer, y lo que sigue a la deliberación no es fortuito, procede de la razón deliberada.

32. Pero, si preguntas: ¿Son las primeras intelecciones simplemente fortuitas? Hay que responder negativamente. Derivan de los objetos, que mueven tanto más fuertemente cuanto más se imprimen los fantasmas, cesados los impedimentos; y, por lo tanto, la primera intelección tiene causa natural motiva en nosotros[38]. Sin embargo, porque no deriva de la razón deliberante, sólo es imputable al hombre interpretativamente, en cuanto estaba en su poder el lograr mediante consideración frecuente el que el objeto lo moviera más fuertemente; por esta consideración, el fantasma es más fuertemente impreso en la memoria y, por con-

30. Contra: Si angelus habuit primum actum volendi a se, aut habuit volendo, et sic est processus in infinitum, aut non volendo, quod est inconveniens.

[14] Respondeo: Dico quod habendo intellectum ostendentem obiectum et habendo voluntatem, prius natura simul tamen tempore habuit velle. Dico ergo quod ista conclusio est concedenda quoad aliquid, scilicet primam intellectionem non esse a ratione, sed quoad aliquid a casu, quia intelligens non prius intelligendo intelligit. Prima intellectio non est a ratione ostendente obiectum prius; ergo est a casu quodammodo, secundum Augustinum lib.III *De libero arbitrio*: "Non est in potestate nostra quin visis tangamur"; et ideo est illud fortuitum et casuale.

31. Et si arguas: Prima intellectio si sit fortuita omnia consequentia erunt fortuita, dico quod non sequitur, quia habita prima intellectione et volitione, potest aliquis ratiocinari de agendis, et ita quae sequuntur illam deliberationem non erunt fortuita sed a ratione deliberata.

32. Sed si quaeras; primae intellectiones suntne simpliciter fortuitae? Dicendum quod non; quia sunt ab obiectis fortius moventibus secundum phantasmata magis impressa cessantibus impedimentis, et sic prima intellectio habet causam naturalem motivam in nobis; quia tamen non est a ratione deliberante, non est imputabilis homini nisi interpretative, quia in potestate hominis fuit facere obiectum fortius movens ex frequenti consideratione ex qua fortius imprimatur phantasma tale in memoriam, et per consequens fortius movet et prius, cessante impedimento. Prima ergo intellectio non est in potes-

[36] AUGUST., *De libero arbit.* III c.25 n.74: PL 32,1307.

[37] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.42 q.4 n.5 (ed. Vivès XIII 434-435).

[38] Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.3 n.73-76 (III 50-51.52-53).

siguiente, mueve más fuertemente y antes cesado el impedimento. Luego no está en nuestro poder la primera intelección, sino la primera indiferencia. Pues uno puede determinarse a querer o a no querer, lo que depende de la voluntad, no del entendimiento. El entendimiento es movido naturalmente por el objeto; por eso, si la voluntad fuese movida naturalmente por el entendimiento, que es movido naturalmente, se movería también naturalmente, y el hombre sería un buen bruto. Por lo tanto, la voluntad no se mueve con necesidad natural, sino que, después de la primera intelección, tiene en su poder el convertir el entendimiento a la consideración de una cosa u otra, y el querer o no querer una cosa u otra. Así, la primera volición depende totalmente de nosotros; no deriva del azar, como la primera intelección.

33. Respuesta a la segunda razón en contra [39]: Al parecer, Aristóteles dice en dicho libro que el ímpetu o el impulso a querer algo a que sigue un bien, no deriva de la razón en el sentido de que uno supiera explicar por qué pone una acción determinada. Por lo tanto, hay que decir que tiene tal volición porque la razón le muestra el objeto querido, pero no porque la razón aconsejante le muestre la causa de por qué ejecuta distintamente esta acción; la ejecuta por el ímpetu.

34. Respuesta a la tercera razón [40]: Aunque la naturaleza sea la causa mediata del suceso fortuito, no es la causa inmediata; la causa inmediata es la voluntad que intenta una cosa, si bien acontece otra independientemente de la intención; y esto se llama fortuna, no azar.

35. Sin embargo, al parecer, hay que decir que, según Aristóteles, la causa extrínseca de semejante evento fortuito no es la naturaleza. La naturaleza está determinada a uno, a una línea de acción, al menos con unidad del mismo orden y conexión. Ahora

tate nostra, sed prima indifferentia; quia potest quis se determinare ad volendum vel non volendum, hoc est, a voluntate non ab intellectu, quia intellectus ab obiecto naturaliter movetur, et ideo, si voluntas naturaliter moveretur ab intellectu naturaliter moto, voluntas naturaliter moveretur, et sic homo esset unum bonum brutum; voluntas igitur non movetur necessitate naturali, sed habita prima intellectione in potestate eius est convertere intellectum ad considerandum hoc vel illud, et hoc vel illud velle vel nolle; et sic prima volitio omnino est a nobis, nec est ita a casu sicut prima intellectio.

33. Ad secundum: Dicendum quod Aristoteles videtur dicere in libro praedicto quod ille impetus vel impulsus ad velle aliquid, ad quod consequitur commodum, non est sic a ratione quod talis sciat sic reddere rationem quare hoc facit. Dicendum ergo quod illud velle habet a ratione ostendente objectum volitum, sed non a ratione consiliante ostendente causam quare hoc facit distincte, sed hoc habet ab impetu.

34. Ad tertium: Dicendum quod, licet natura sit mediata causa illius eventus fortuiti, non tamen immediata, sed voluntas unum intendens, licet sit aliud eveniens praeter intentum, quod dicitur fortuna, non casus.

35. Sed, de causa extrinseca huiusmodi eventus fortuiti, secundum Aristotelem, videtur dicendum quod natura non est causa eius; quia natura est determinata ad unum, saltem unitate eiusdem ordinis et connexionis; eventus

[39] Cf. *supra* n.27.
[40] Cf. *supra* n.28.

bien, los eventos fortuitos no tienen, parece, conexión ni orden entre sí. Luego la naturaleza no es la causa suficiente y completiva del evento fortuito.

36. Además, en tal caso se seguiría que la fortuna sería una causa *per se*.

37. Además, nadie se dice afortunado porque es impelido a querer algo a que sigue un bien si de hecho no se logra el bien. Pero el bien no puede lograrse si no concurren otras causas intermedias. Luego no basta la naturaleza, que no puede ser la causa suficiente de tal concurso. Luego hay alguna causa extrínseca que produce la unidad o el concurso.

38. *La causa extrínseca.*—¿Pero cuál es, según Aristóteles, esta causa extrínseca? ¿Es el cielo o la inteligencia, que mueve el cielo mediante el cielo, o el mismo Dios, que mueve inmediatamente?

Si sólo fuera fortuito el efecto al que puede extenderse la causalidad del cielo, no sería necesario buscar otra causa fuera del cielo y del ser que lo mueve. Ello parece probable, pues sólo parece fortuito en el hombre aquello a que la causalidad del cielo se extiende mediata o inmediatamente. Sin embargo, no creo que lo primero sea verdad; hay algo en el hombre, es decir, la volición, a la que no puede extenderse la causalidad del cielo sino ocasionalmente, es decir, por la moción del apetito sensitivo, que puede inclinar a la voluntad en una dirección u otra. Luego, como el cielo no puede influir en la volición, no puede tampoco unir las causas para que la produzcan. Hay, pues, en el hombre algo a que no puede llegar la causalidad del cielo.

39. Si se dijera —y acaso ello sería verdad— que no se da ningún efecto fortuito en la voluntad unido a la volición *per accidens*, y que la causalidad del cielo se extiende a todo lo demás,

autem fortuiti non videntur habere connexionem nec ordinationem ad alia; ergo natura non est causa sufficiens et completiva eventus fortuiti.

36. Item, tunc sequeretur quod fortuna esset causa per se.

37. Item, nullus dicitur bene fortunatus quia impellitur ad volendum aliquid, ad quod consequitur bonum, nisi illud bonum adipiscatur; sed illud bonum adipisci non potest nisi causae intermediae concurrant ad hoc; cum ergo natura non potest esse causa sufficiens huius concursus, natura non sufficit; ideo sequitur quod est aliqua causa extrinseca coniungens.

[14] 38. *Causa extrinseca.*—Sed, quae sit illa causa extrinseca, secundum Aristotelem, estne caelum vel intelligentia movens caelum mediante caelo, vel Deus ipse immediate movens?

Dicendum quod, si nihil sit effectus fortuitus nisi illud ad quod causalitas caeli potest se extendere, tunc non est necessarium causam inquirere nisi caelum, et movens caelum; et hoc videur probabile, quia nihil fortuitum videtur in homine nisi illud ad quod causalitas caeli se extendit mediate vel immediate. Sed primum non credo esse verum, quia aliquid est in homine ad quod causalitas caeli non potest se extendere, sicut est volitio, nisi occasionaliter movendo appetitum sensitivum secundum cuius inclinationem apta est voluntas inclinari; caelum ergo, quia non potest volitionem attingere, nec etiam causas ad eius causationem coniungere, ideo aliquid est in homine ad quod caeli causalitas non potest attingere.

39. Et si diceretur, et forte verum est, quod nullus effectus fortuitus est in voluntate et coniunctus volitioni per accidens, sed tamen causalitas caeli ad omnia alia se extendit, et sic non oportet aliam causam extrinsecam ponere

y que, por lo tanto, no es necesario poner otra causa extrínseca fuera del cielo y la inteligencia que lo mueve y Dios que lo mueve mediatamente, y que Aristóteles parece decir que tal principio es Dios, habría que contestar con una glosa: Ello es verdad mediatamente.

40. Sin embargo, si se pone algún efecto fortuito en la voluntad, como ni el cielo ni inteligencia alguna creada puede causar tal efecto ni unir las causas para causarlo, sería necesario reducir los efectos fortuitos a Dios, quien tiene providencia de todas las cosas y une las causas medias para producir tales efectos [41].

3. Reconciliación de lo dicho con los principios aristotélicos que admiten eternidad del mundo

41. ¿Cómo puede armonizarse lo dicho con los principios de Aristóteles quien no admite, parece, que algo nuevo derive inmediatamente de Dios? Al poner la eternidad del mundo, negó que el movimiento pudiera ser nuevo; sólo admitió que puede ser nuevo en sus partes, no en su totalidad. Esta conclusión puede basarse en tres principios.

El primero es la inmutabilidad absoluta del primer principio. Por ser absolutamente inmutable, no puede producir inmediatamente ningún movimiento ni móvil nuevo. De lo contrario, cambiaría, se hallaría en un momento de modo distinto que en el momento anterior.

42. Sin embargo, no creo que Aristóteles arguye sólo por la inmutabilidad del agente. Hay que añadir otro principio de parte

nisi caelum et intelligentiam moventem caelum et Deum moventem mediate, ita quod si Aristoteles videtur dicere quod tale principium sit Deus, debet glosari: verum est mediate.

40. Si autem aliquis effectus fortuitus ponatur in voluntate, cum caelum non possit talem effectum attingere, nec causas ad causandum ipsum coniungere, nec aliqua intelligentia creata, tunc oportet effectus fortuitos in Deum reducere, qui omnia providet et coniungit causas medias ad effectus tales fortuitos causandos.

3. Quomodo hoc potest concordare cum principiis Aristotelis qui ponit aeternitatem mundi

41. Sed quomodo hoc potest concordare cum principiis Aristotelis, qui non videtur ponere aliquod novum immediate esse a Deo? Unde ipse, ponens mundum aeternum, non posuit motum potuisse esse novum nisi secundum partes, ita quod totus non potuit esse novus; et ista conclusio potest dependere a tribus principiis: primo, propter immutabilitatem primi principii, quia principium est omnino immutabile; ideo nullum motum nec mobile potest immediate de novo producere, quia aliter se haberet nunc quam prius.

42. Sed non credo quod arguat solum ex immutabilitate agentis; imo oportet addere aliquid ex parte effectus, sic quod agens immutabile non pot-

[41] Lo que sigue continúa la discusión precedente y toca brevemente los artículos segundo, posición que admite la eternidad del mundo (cf. n.3), y tercero, reconciliación de tal posición con la existencia de algún afortunado (cf. ibid.); artículos que el autor de esta adición no desarrolla en la forma acostumbrada. Por eso lo hemos puesto como un apartado más del artículo 1.

del efecto: El agente inmutable no puede causar inmediatamente algo nuevo de otra especie. De lo contrario, si no se añade este otro principio, Aristóteles se contradiría a sí mismo, pues admite que la inteligencia, totalmente inmutable según él, causa una parte nueva del movimiento ni deviene mutable por ello [42].

43. Pero tampoco basta este principio. Es necesario añadir un tercero: El agente totalmente inmutable no puede causar inmediatamente algo nuevo de otra especie si no se dan diversas causas activas o receptivas medias. De lo contrario, no sería verdadera la proposición de Aristóteles; pues, si las causas intermedias activas son de diversa disposición en su operación, o las causas intermedias pasivas son de diversa disposición en su recepción, puede darse diversidad de efectos aunque no haya mutabilidad o novedad ninguna en la causa primera.

44. Diremos, por lo tanto, que, según Aristóteles, un agente totalmente inmutable, sin causas medias activas o receptivas de diversa disposición, no puede causar algo nuevo de otra especie. Pero, en la ausencia de alguna de estas condiciones, no cabe concluir, según Aristóteles, que, si Dios causa efectos nuevos, experimentaría novedad en sí.

45. Hay que concluir, pues, que Aristóteles no se contradice en el opúsculo *De bona fortuna* y en la *Física* [43], como lo afirman algunos. Pues si, según la primera vía, basta reducir todo efecto fortuito al cielo, ello no pone novedad o mutabilidad alguna en Dios; en tal caso, Dios no causaría efectos fortuitos nuevos sino mediante el cielo, lo que no va contra él. Pero, aun suponiendo, según la segunda vía, que es necesario reducir algunos efectos fortuitos nuevos inmediatamente a Dios [44], no se contradice tampoco; pues para Aristóteles era cierto, según sus principios, que

est immediate causare aliquid novum alterius rationis; quia aliter contradiceret sibi ipsi; quia intelligentia omnino immutabilis, secundum eum, causat novam partem motus, nec propter hoc est mutabilis.

43. Nec adhuc sufficit, sed oportet tertio addere sic: Agens omnino immutabile non potest causare immediate aliquid novum alterius rationis, nulla posita diversitate in mediis causis activis vel receptivis; aliter non haberet propositio Aristotelis veritatem; si enim causae intermediae activae sint diversae dispositionis in agendo vel passivae diversae dispositionis in recipiendo, potest esse diversitas effectuum, dato quod in causa prima nulla sit mutabilitas vel novitas aliquo modo.

[15] 44. Dicemus ergo, secundum Aristotelem, quod agens omnino immutabile non habens causas medias activas vel receptivas diversae dispositionis, non potest causare aliquid novum alterius rationis; sed aliqua istarum conditionum deficiente, non habebimus, secundum Aristotelem, unde concludamus aliquam novitatem in Deo.

45. Dicendum ergo quod non contradicit sibi in libello *De bona fortuna* et VIII *Physicorum* secundum quod aliqui volunt sibi imponere; quia, si secundum primam viam sufficiat omnem effectum fortuitum reducere in caelum, hoc non ponit aliquam novitatem vel mutabilitatem in Deo, quia non causat Deus effectus fortuitos de novo, nisi mediante caelo, et hoc non est contra eum; dato etiam, secundum aliam viam, quod oporteat aliquos effectus fortuitos novos reducere immediate in Deum, adhuc non contradicit sibi ipsi,

[42] Aristot., *Metaph.* XII c.7 (1072a20-25).
[43] Aristot., *Physic.* VIII c.1 (251a20-252b7).
[44] Aristot., *De animal. gener.* II c.3 (736b28-32).

el alma intelectiva procede inmediatamente de Dios; a esta conclusión puede llegar la razón natural, porque el alma es inmortal. Por lo tanto, según Aristóteles, algo nuevo puede proceder inmediatamente de Dios; y ello no implica que Aristóteles se contradice según sus principios [45].

46. Pero, ¿cómo es ello posible? Hay que contestar que la inmutabilidad del agente, con la exclusión de causas activas o receptivas intermedias, concluye, según Aristóteles, que no puede hacerse nada nuevo de otra especie. Pero, si falta una de las condiciones, es decir, si las causas intermedias activas o pasivas se hallan de diverso modo en el causar, Dios puede causar algo nuevo de diversa especie. Asimismo, si el efecto que ha de causarse es de la misma especie, Dios puede causarlo inmediatamente, sin que ello suponga ninguna novedad en él por razón de la diversidad de las causas receptivas. Como el sol disuelve inmediatamente el hielo y coagula el fango sin que ello ponga ninguna novedad en él, así, según Aristóteles, Dios causa con necesidad de inmutabilidad en este cuerpo organizado esta alma en este momento, y no antes, porque la materia no estaba dispuesta. Como el sol no causa distintos rayos en el aire y en el agua sino por la diversidad de los receptivos, así, en la cuestión propuesta, según Aristóteles, Dios influye uniformemente en todo ser en cuanto puede. Porque uno está dispuesto y otro no, Dios impele a uno a un propósito al que sigue un bien y no impele a otro, por no hallar en él la disposición de que hablamos antes. Por lo tanto, la posición de Aristóteles en el opúsculo *De bona fortuna* se armoniza con su afirmación en la *Física* [46] de que Dios no puede producir por su causalidad un mundo nuevo o un cielo nuevo y un movimiento nuevo.

quia certum fuit Aristoteli secundum sua principia animam intellectivam esse a Deo immediate; et ad hoc attingere potest ratio naturalis, cum sit immortalis, et ita aliquid novum potest immediate esse a Deo, et tamen non contradicit sibi secundum sua principia.

46. Sed, quomodo est hoc possibile? Dicendum quod immutabilitas agentis, excludendo causas activas intermedias vel receptivas, concluditur, secundum Aristotelem, quod non possit fieri aliquid novum alterius rationis; sed si una conditio defecerit, scilicet quando causae intermediae activae vel passivae diversimode se habent in causando, potest causare de novo aliquid alterius rationis. Si etiam effectus causandus sit eiusdem rationis, potest Deus ipsum causare immediate, nulla posita novitate in eo, propter diversitatem causarum receptivarum, sicut sol immediate solvit glaciem et coagulat lutum, nulla posita novitate in eo; ita, secundum Aristotelem, hoc corpore organizato, Deus necessitate immutabilitatis causat hanc animam, et prius non, quia materia non erat disposita; sicut nec sol causat alium et alium radium in äere et in aqua, nisi propter diversitatem recipientium; sic in proposito, Deus influit uniformiter in quodlibet inquantum potest, secundum Aristotelem, et quia iste est dispositus ille non ideo Deus impellit istum ad tale propositum, ad quod consequitur commodum, illum autem non impellit, quia non invenit in eo dispositionem illam, quam diximus prius. Et ipsa positio Aristotelis *De bona fortuna* stat cum positione sua VIII *Physicorum*; scilicet quod Deus non potest causare novum mundum vel novum caelum et novum motum secundum suam causalitatem.

[45] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.8 n.239-252 (IV 288-295).
[46] Aristot., *Physic.* VIII c.6 (259b32-260a19).

47. Sin embargo, según la fe y la verdad, hay que afirmar que Dios, por su providencia general, rige todas las cosas en cuanto son naturalmente aptas para ser regidas, como se dice en *De civitate Dei* [47]: "Así Dios las cosas que creó", etc. Además de esta providencia general, Dios tiene providencia especial de cierta elección por la que provee a cada hombre según sus méritos presentes o futuros, ocultos a nosotros, presentes a él; sus juicios, aunque ocultos, existen siempre, de suerte que, a veces, como dice Boecio [48], aprovecha más la adversidad que la prosperidad.

48. Es decir, aunque admitamos que alguien es afortunado, no por ello ponemos nada nuevo en Dios, como quedó dicho [49]. De lo que precede aparece clara la respuesta a las razones en contrario [50].

47. Sed, secundum fidem et veritatem dicendum est quod Deus, habens providentiam generalem de omnibus, regit res secundum quod natae sunt regi, secundum quod dicitur VII *De civitate Dei* cap.30: "Si Deus res quas condidit" etcetera. Tamen praeter istam generalem providentiam habet providentiam specialem ex quadam electione, secundum quam providet unicuique hominum, secundum merita praesentia vel futura et occulta nobis, tamen sibi praesentia; quia eius iudicia iusta sunt semper, licet occulta, ita quod aliquando adversitas plus proficit quam prosperitas, secundum Boethium IV *De consolatione*, prosa 4.

48. Ita quod, licet ponamus aliquem bene fortunatum, tamen ex hoc nihil novum ponimus in Deo, ut dictum est. Et sic patet ad rationes.

[47] AUGUST., *De civ. Dei* VII c.30: PL 41,220.
[48] BOETHIUS, *De consolat. philos.* c.4 n.4: PL 63,805.
[49] Cf. *supra* n.46.
[50] Cf. *supra* n.1.2.

INDICE DE AUTORES

Agustín, San, 10 17 161 238 239 292 293.—*Confess.* 381.—*Contra Academ.* 752.—*Contra epist. Manichaei* 502.—*Contra Maxim.* 64 242 250.—*De civit. Dei* 279 501 570 582 602 607 608 752 767.—*De diversis quaest.* 34 310 334 337 467 591 649.—*De doctrina christ.* 3 448.—*De fide ad Petrum.* 153 206.—*De Gen. ad litteram* 430.—*De lib. arbitrio* 581 643 761.—*De quantit. animae* 244.—*De Trin.* 6 8 12 13 16 19 22 31 34 35 36 37 38 75 82 107 108 116 131 132 146 152 160 162 195 203 209 216 217 226 228 233 242 310 311 312 314 315 319 334 339 447 448 450 452 468 499 501 506 513 515 525 529 531 534 541 547 548 549 550 558 561 567 568 585 631 633 647 662 664 669 714 715.—*Enchirid.* 590 594 656 663 722.—*In cathedram S. Pet.* 722. *In Ioh. Ev. tractatus* 243.—*Retract.* 587 645 751 752.—*Serm.* 738.—*Super Gen.* 373 374 428 543 548 555 559 657.

Alejandro de Halés, *Summa theol.* 132.

Alhacem, *Perspectiva* 536.

Ambrosio, San, *De fide ad Grat.* 190. *Expositio Ev. Lucae* 510.

Anselmo, San, *De casu diaboli* 760.—*De conceptu virg.* 649.—*De libero arbitr.* 595.—*Monolog.* 6 16 17 183 221.—*Proslog.* 10.

Aristóteles, *Anal. post.* 5 252 253 261 295 344 468.—*Anal. priora* 102 295.—*De Anima* 313 325 345 348 366 470 479 486 498 540 544 549 553 555 556 557 558 566 595.—*De animal. generat.* 553 765.—*De bona fortuna* 748 749 752 753 755 756 757.—*De caelo* 70 287 303 358 366 409 439.—*De generat.* 348 371.—*De interpr.* 94.—*De sensu et sensat.* 355.—*De sophist. elenchis* 92.—*Ethica ad Nic.* 25 39 99 321 447 479 480 483 585 623 630 638 712 755.—*Maetereol.* 303.—*Metaph.* 24 49 52 70 72 73 95 102 123 125 152 156 203 205 209 219 233 237 251 253 261 270 272 280 283 285 287 296 299 300 303 304 305 307 313 322 345 347 351 357 358 366 371 380 381 428 429 448 450 452 459 465 467 470 475 477 479 482 491 492 500 540 550 553 596 602 603 604 608 643 651 671 697 716 717 765.—*Physic.* 44 70 74 167 169 200 250 259 270 271 272 277 282 300 307 321 324 342 383 385 395 399 405 408 409 410 414 416 417 430 434 436 437 438 439 449 453 488 478 479 485 584 602 603 638 697 700 748 749 750 751 754 760 765 766.—*Praedic.* 115 204 478 491 617 638.—*Rethor.* 755 756.—*Topic.* 92 121 468.

Averroes, *De anima* 542 559.—*De substantia orbis* 302.—*Ethic.* 483.—*Metaph.* 270 272 280 281 300 353 454 472.—*Physic.* 407 410 453 468 486 492.

Avicena, *Metaph.* 52 94 117 303 358 366.

Boecio 378.—*De consolat. philos.* 221 767.—*De persona et duabus naturis* 373.—*De Trin.* 95.—*In cathegorias Aristot.* 639.

Buenaventura, San, *Sent.* 128 132 134 428 430.

Cicerón, *De divinatione* 606.—*De fato* 606.—*De natura deorum* 606.

Crisóstomo, San Juan, *In Ioh. Homil.* 242.

Damasceno, San Juan, *De fide orth.* 5 9 111 115 129 171 210 219 523 612 685 686.—*De institutione elementari* 47.

Egidio Romano, *Quodl.* 99.—*Sent.* 99 294.—*Theoremata de corpore Christi* 378 395.

Euclides, *Elementa* 198 226.

Gilberto Porretano 403.

Godofredo de Fontain, *Quodl.* 545 626.

Gregorio, San, *XL homil. in Evangelia* 731.

Gualtero de Brujas, *Sent.* 132.

Guillermo de Ware, *Sent.* 45 58 189 395 665 682.

Henrique Gandavense, *Quodl.* 14 45 58 77 99 136 188 234 263 296 314 393 584 665 760.—*Summa* 14 30 45 58 77 99 136 188 234 263 296 314 598.

Hilario, San, *De Trin.* 17 74 152 153 228.

Inocencio III, *De sacro altaris myst.* 400.

Isidoro, San, *Sent.* 738.

Jerónimo, San, *Comment. In Ev. Matth.* 190.—*De regula monach.* 710 719.—*Epist.* 725.

Pedro Lombardo, *Sent.* 153.

Platón, *Timaeus* 752.

Pseudo-Dionisio, *De div. nom.* 221 223 224 312 638 641.

Ricardo de Mediavilla, *Sent.* 343 398 665.

Ricardo de San Víctor, *De Trin.* 128 221 292.

Rogerio Marston, *De emanat. aeterna* 128 130 132.

Tomás, Santo, *Summa theol.* 45 77 99 132 138 188 232 239 295 316 343 349 350 361 401 511 584 682.

INDICE DE MATERIAS

Accidente: su ser 112-114 — su inherencia 114-119 679 — a. y supósito 672-673 697-698. Cf. *Sustancia*.

Alma: a. e individuo 49-53 — su subsistencia y operación 357-364 — su perfección en este estado y su perfección natural suprema 495-496. Cf. *Forma, Entendimiento, Voluntad, Operación*.

Angel: su multiplicación individual 46-49 — es demostrable que es causable 297-298 — no puede informar a la materia 341-367 — es un ser *per se* completamente subsistente 344-347 — termina la dependencia de cualquier naturaleza inferior 673. Cf. *Forma*.

Apetecer: es una operación que importa entidad absoluta 447-450 — incluye relación 451-474. Cf. *Operación, Dilección*.

Bondad moral: b. m. y bondad natural 631 632-634 — intensiva y extensiva 631 — es la integridad de todo lo que, según el dictamen de la recta razón, debe convenir al acto o al agente en su acto 362 — declaración del dictamen de la recta razón 632-635 — declaración de la integridad 635-639 — múltiple b. m. en un acto 640-641 — el acto externo imperado tiene b. m. propia 646-648 — b. m. y justicia 651-654. Cf. *Malicia moral, Imputabilidad, Mérito*.

Caridad: c. y acto meritorio 615 626-628 — c. y pecado 616 — c. y acto indiferente 616-617 — c. y virtud moral 620-622. Cf. *Dilección*.

Causalidad: causas extrínsecas e intrínsecas 97-98 — mediata e inmediata 269 274s — c. y omnipotencia 269-283 — c. y necesidad 272-279 — causas segundas 277-279 — causas superiores e inferiores 284-285. Cf. *Orden*.

Conocimiento: abstractivo e intuitivo 212 - 215 455 - 464 — demostrativo *propter quid* y *quia* 252-253 — del viador 257-263 498-538 — del bienaventurado 569-574 — como capacidad y como atingencia 496-497 — perfecto e imperfecto, distinto y confuso, mediato e inmediato 497 — directo y reflejo 527-538 — sensitivo e intelectual 542-548. Cf. *Entendimiento*.

Conservación: c. y conversión 391-393 — identidad de la relación a Dios de lo conservado y de lo creado 426-431 — sentido y relaciones que entraña 431-433 — un ser puede ser creado y no conservado 433-441.

Creación: su término es ser singular 49-50 — es precedida por las producciones *ad intra* 319 326-329 516-527 — c. y aniquilación 393-398 435-442 — identidad de la relación a Dios de lo creado y lo conservado 426-431 — sentido de c. en cuanto se diferencia de conservación 431-433 — un ser puede ser creado y no conservado 433-441. Cf. *Conservación*.

Dilección: significado de d. natural 612-613 — significado de d. meritoria 613-617 — los actos de d. natural y de d. meritoria no difieren en especie 617-627.

Dios: esencia divina 7-11 17-20 — sentido y división de lo esencial en Dios 11-25 — sentido de lo nocional en Dios 11-12 — relaciones *ad extra* en lo esencial 13-25 — esencia divina e intelectualidad 18-20 23-25 — inmediatez de lo esencial y de lo nocional en la esencia divina 27-30 — entendimiento divino 20-22 35-37 53-55 192-194 196-198 309-329 — operación divina 22-23 309-329 580-609 — supósito divino y naturaleza 40-41 — eternidad divina 220-224 — cognoscibilidad de D. 264-267 498-500 508-511 — la relación de D. a las criaturas es sólo de razón 333-334 — presciencia divina 581-582 606-609 — la voluntad divina tiene necesariamente amor esencial y nocional 583-594 — predicación formal y por identidad en D. 109-112. Cf. *Infinito, Trinidad, Omnipotencia*.

Entendimiento: e. e intelección 20-23 38 — e. y verbo 53-55 — objeto natural del e. humano 511-516 527-538 — inmaterialidad de la intelección 349-356 — en la intelección hay una entidad absoluta 447-450 — la intelección importa relación 451-474 — en la parte intelectiva hay un principio activo de intelección 542-548 — en la intelección concurre también el objeto activamente 548-551 — ninguno de ellos es principio activo perfecto 551-556 — discusión sobre si el e. agente o el posible es activo en la intelección 557-561 — conclusiones que se siguen de una u otra vía 561-569 574-578 — el e. actúa por modo de naturaleza 598-606.

Espíritu Santo: su producción 79-81 — hay necesidad simple en el acto por el que la voluntad divina espira el amor 583-594 — en la espiración del E. S. hay cierta necesidad natural juntamente con la libertad 598-606. Cf. *Trinidad*.

Eucaristía: Dios puede convertir las especies eucarísticas en algo preexistente 368-370 — no hay repugnancia para ello por parte de la cantidad 370-378 — tampoco la hay por parte de lo preexistente 378-393 — si la conversión eucarística es aniquilación 393-398 — extinción de la e. 400-401. Cf. *Misa*.

Fe: conocimiento de la Trinidad por fe adquirida y por fe infusa 501-503 — diferencias entre la fe adquirida y fe infusa 503-507 — conocimiento natural de Dios y conocimiento por fe infusa 622-626.

Forma: no se multiplica por la materia 45-53 — f. y producción 81-83 — orden de las formas 276-277 348-349 675 — f. sustancial y materia 347-348 — información de la sustancia por el accidente 679. Cf. *Sustancia, Accidente.*

Fortuna: si existe 750-752 — si existe la buena f. 752-754 — si se da algún afortunado 754-756 — causa de la f. 757-764 — f. y eternidad del mundo 764-767.

Igualdad: fundamento 204-206 — de magnitud 208-220 — de duración 220-224 — de poder 225-227. Cf. *Relación.*

Imputabilidad: i. y mérito 615 — sentido de imputable y relaciones que importa 642-644 — distinción y grados de la i. 644-646 — i. del acto externo 658-660. Cf. *Bondad moral, Malicia moral, Mérito.*

Individuo: lo plurificable de la misma especie no está determinado por sí a cierta pluralidad 64-66 — la multiplicidad numérica exige, según Aristóteles, no materia receptiva de la forma, sino materia contrayente de la especie 70-73. Cf. *Persona, Supósito.*

Infinito: es el que posee toda la entidad del modo en que es posible 167-170 — la infinidad no es propiedad, sino modo intrínseco del ente 170-171 — infinidad formal y por identidad 171-174 187-190 — no pueden darse muchos infinitos formales realmente distintos 174-182 — el objeto i. es adecuado o primero con primacía de adecuación, de virtud y de perfección 179-182 — i. y finito 198-201. Cf. *Dios.*

Libertad: l. y presciencia divina 581-582 606-609 — l. de la voluntad y necesidad natural 581-594 — cómo se da la l. juntamente con la necesidad 594-597 — la l. es condición intrínseca de la voluntad 596 — l. y naturaleza son las primeras diferencias del principio activo 596-597 601-606 — l. y perfección en la acción 596. Cf. *Voluntad.*

Malicia moral: privativa y contraria 641-643 — múltiple m.m. en un acto 641 — el acto externo imperado puede tener m.m. propia 646-648 — distinción de las malicias 654 — distinción de los pecados 655-657 — m.m. y aversión 657-658. Cf. *Bondad moral.*

Materia: m. e individuación 45-53 — diversos sentidos de la m. 70-73 — m. y forma sustancial 347-348 — m. y orden de perfección 348-349 — identidad de la m. 380-382. Cf. *Forma.*

Mérito: en qué consiste y relaciones que incluye 613-617 — el acto de dilección meritoria no difiere específicamente del acto de dilección natural 617-627 — aplicación del mérito de la oración y la misa 706. Cf. *Bondad moral, Imputabilidad.*

Misa: vale *ex opere operato* y *ex opere operantis* 705 — en cuanto al mérito del celebrante, la m. dicha por muchos no vale para cada uno tanto como si se dijera por uno solo 707-720 — el sacerdote puede aplicar el mérito debido en virtud del sacrificio 721-723 — puede aplicar tal mérito a su voluntad 724-725 — solución de casos y dudas al respecto 725-729 — en virtud del sacrificio, la m. aplicada por muchos no vale lo mismo para cada uno 730 — el mérito de la misa es aceptado por Dios por razón de la voluntad general de la Iglesia militante 730-734 746 — solución de la cuestión de si el que celebra una misa satisface su deuda a los dos a los que está obligado según los casos 734-745. Cf. *Eucaristía.*

Naturaleza: sentido de 'la n. está determinada a uno' 55-57 — n. y supósito 5 40-41 125-127 676-682 701-702 — n. y libertad son las primeras diferencias del principio activo 596-597 601-606. Cf. *Libertad, Necesidad.*

Necesidad: hay n. simple, tanto en el acto por el que la voluntad divina se ama a sí misma como en el acto por el que espira el amor 583-594 — en la voluntad se da libertad con n. 594-597 — en la espiración del Espíritu Santo hay cierta n. natural juntamente con la libertad 598-606 — n. en el obrar del agente natural 597 601-606 — n. de inmutabilidad y n. de inevitabilidad 593-594. Cf. *Libertad.*

Omnipotencia: el poder y los posibles 225-227 — la o. se refiere a lo posible-causable 253-254 — se divide en inmediata o mediata y en sólo inmediata 254 — entendida en ambos sentidos, es demostrable en sí *propter quid* 255-257 — lo es para el viador 257-263 — no lo es por sólo sus fuerzas naturales 264-267 — entendida sólo como inmediata, no es demostrable *quia* 268-283 — entendida en uno u otro sentido, es demostrable *quia* 283-285 — la potencia [illegible] — la materia [illegible] convertir las especies eucarísticas en algo preexistente 368-401 — Dios

puede hacer que, permaneciendo el cuerpo y el lugar, el cuerpo no tenga *ubi* 402-423 — potencia obediencial 687.

Operación: es una entidad absoluta 447-450 — es la perfección última del viviente 447-448 — no es relación 450-451 — pero importa relación 451-474 — pertenece al género de cualidad 476-488. Cf. *Alma, Apetecer, Entendimiento.*

Orden: o. *per se* 27-29 33-35 — de duración y de naturaleza 125-127 — de lo anterior y lo posterior 134-135 — de origen y de naturaleza 139-140 — de realidad y de cognoscibilidad 256 — esencial 274-275 675 — de causalidad 276-277 331-332 — de prioridad y dependencia 674. Cf. *Causalidad.*

Padre: la paternidad divina como ser y como razón 90s — relación constitutiva del P. 122s — esta relación está constituida por la relación opuesta a la relación constitutiva de la segunda persona 127-149 — no hay distinción real en la relación de origen entre la primera y la segunda persona 150-153 — esta relación de origen puede ser considerada bajo distintas razones 153-157 — la paternidad no es formalmente infinita 171.

Persona: la p. creada no está constituida por algo positivo 685-688 — la negación de la dependencia actual y de la depedencia aptitudinal constituyen a la p. creada 688-692 — la naturaleza humana puede depender de una p. extraña 692-701. Cf. *Supósito, Individuo.*

Relación: su entidad 96-97 — r. y esencia, r. y razón 97-121 684 — no puede ser infinita 171-174 — distinción entre la r. y los seis últimos predicamentos 416-419. Cf. *Igualdad.*

Ser: sus divisiones 3 198-201 — esencial y accidental 12 — s. y concepto uno *per se* 13-14 — s. y perfección simple 15-17 182-190 — actual y potencial 59-62 — s. tomado comunísimamente, comúnmente y estrictamente 92-96 — s. y razón 104 — absoluto y relativo 96-97 99 108-110 143 — s. y hacer 161-164 — sentidos del ente por sí 344-345 — sus distinciones 28-29 86-89 362-363 — s. y repugnancia 118-119 364-367 695 — seres necesarios 295-308 — el orden en la promoción de los seres 516-527 — independiente y dependiente 667-676 690-692 695-701. Cf. *Igualdad, Relación, Causalidad, Sustancia, Accidente.*

Supósito: s. y naturaleza 5 40-41 125-127 676-682 698 701-702 — s. y forma 81-83 — s. e incomunicabilidad 676-682 695-698. Cf. *Persona, Individuo.*

Sustancia: primera y segunda 114-119 — la s. y la dependencia del accidente 672-673 679 697-698 — s. e incomunicabilidad 679-682. Cf. *Accidente.*

Trinidad: no hay en Dios varias producciones de la misma especie 43-89 — principio formal de las producciones 79-81 — "memoria" 28 31-40 81-86 600-604 — "decir" 28 31-40 53-55 81-86 — la persona divina está constituida por relación, según la opinión común 124 — la relación de origen en Dios es ser fuera del alma, porque sigue a los extremos independientemente del acto del entendimiento 96 — la relación de origen es ser relativo 96-97 — la relación en cuanto comparada a la esencia es real 97-103 — esto no impide que simultáneamente sea razón 104-106 108-119 — la relación de origen no es formalmente infinita 166-201 — la igualdad en lo divino es relación real 203s — en qué sentido se da igualdad en magnitud en lo divino 208-220 — igualdad en duración en lo divino 220-224 — sentido de la igualdad en poder en lo divino 225-227 — el conocimiento imperfecto natural de los términos 'Dios' y 'trino' es posible 498-500 — el conocimiento de fe adquirida de la proposición 'Dios es trino' es posible en esta vía por motivos naturales 501-502 — el conocimiento de fe infusa de dicha proposición no puede obtenerse por las fuerzas naturales 502-507 — la T. no es cognoscible *quia* por las fuerzas naturales 507 — la T. no es cognoscible *propter quid* por las fuerzas naturales 508-509 — la T. no es cognoscible con conocimiento inmediato perfecto por las fuerzas naturales 509-527 — la T. no puede conocerse naturalmente con conocimiento mediato por el alma 527-538. Cf. *Padre, Verbo, Espíritu Santo.*

Ubicación: u. y conversión 387-391 — Dios puede hacer que, permaneciendo el cuerpo y el lugar, el cuerpo no tenga u. 402-423 — relación del cuerpo a la u. 404-408 — conexión del lugar a la u. 408-413 — no presencia del cuerpo al lugar y u. 413-415 — presencia del cuerpo al lugar y u. 415-423.

Verbo: intelección en el V. 31s 309-329 — emanación del V. 31s 57-63 291-295 — no tiene acción *ad extra* propia 309-329 — hay orden de origen entre el Padre y el Hijo en la causación 330-332 — ninguna relación a la criatura se incluye *per se* en el constitutivo del V. 332-340 — V. y arte 317-318 320-323 — significado de *logos* 334-338 — la unión de la naturaleza humana al V. no es de información ni de agregación 663-664 — es unión de orden, de

dependencia 663-664 — esta dependencia no es de lo causado a la causa 664 — no es común a las tres personas 665 — es dependencia personal del V. 665-666 — no repugna a la persona divina terminar la dependencia de la naturaleza creada ni en cuanto persona ni en cuanto divina 667-685 — no repugna a la naturaleza creada el ser comunicada a una persona extraña 692-701 — el V. y las entidades creadas 683.

Voluntad: cómo se compaginan en la v. la libertad y la necesidad 580-609 — la v. creada no es necesitada respecto del objeto beatífico de suerte que le sea imposible no elicitar el acto acerca del tal objeto 585-592 — la v. es libre aunque elicite necesariamente su acto 594-597 — la libertad es condición intrínseca de la v. 596 — repugna que la v. sea un principio por modo de naturaleza 586-597 601-606 — el acto de volición y de nolición 589-590 — la dilección natural y la dilección meritoria 610-628 — el acto interno y externo de la v. y su moralidad 629-660 — el acto voluntario 660. Cf. *Operación, Apetecer, Dilección, Libertad.*

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE "OBRAS DEL DOCTOR SUTIL JUAN DUNS ESCOTO: CUESTIONES CUODLIBETALES", DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 9 DE MAYO DE 1968, FIESTA DE SAN GREGORIO NACIANCENO, EN LA IMPRENTA HIJOS DE E. MINUESA, S. L., RONDA DE TOLEDO, 24, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

La BAC es el pan de nuestra cultura católica

VOLUMENES DE PROXIMA APARICION

BIOGRAFIA DE SANTA TERESA, por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D., y OTGER STEGGINK, O. Carm.

LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento*. Tomo II: *Libros históricos*, por profesores de la Compañía de Jesús.

LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO A LA LUZ DEL VATICANO II, por un equipo de especialistas dirigido por CLEMENTE ESPINOSA, S. I.

EN PREPARACION

EUSEBIO DE CESAREA. *Historia eclesiástica*. Ed. preparada por A. VELASCO, O. P.

COMENTARIOS A LA CONSTITUCION «DEI VERBUM», SOBRE LA DIVINA REVELACION. Ed. dirigida por L. ALONSO SCHÖKEL, S. I.

OBRAS DE NEWMANN. Ed. y trad. de D. RUIZ BUENO.

COMENTARIOS AL DECRETO «AD GENTES», SOBRE LAS MISIONES, Y A LA DECLARACION «NOSTRA AETATE», SOBRE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS. Ed. dirigida por MONS. J. LECUONA.

DICCIONARIO DEL VATICANO II, por M. A. MOLINA MARTÍNEZ.

Véase en las últimas páginas de este tomo el catálogo completo de las obras publicadas

Este volumen de la B. A. C. está editado por
LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.
Mateo Inurria, 15. MADRID (16)

175 ptas.